أوليفييه روا

الجَهل المُقدّس

زمَن دين بلا ثقافة



دار الساقي

أوليفييه روا

الجَهلُ المُقدّسُ

زمَن دين بلا ثقافة

ترجمة

صالح الأشمر

دار الساقي

تصميم الغلاف: ماريا شعيب
خطوط العناوين: علي عاصي

Olivier Roy, *La sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture*

الطبعة الأولى ٢٠١٢

ISBN 978-1-85516-454-3

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٨٦٦٤٤٢ ١ ٩٦١٠، فاكس: ٨٦٦٤٤٣ ١ ٩٦١٠
e-mail: info@daralsaqi.com
يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

المحتويات

القسم الأول
اندراج الديني في الثقافة

القسم الثاني
العَوْلَمة والديني

توطئة

هذا الكتاب ليس بالضرورة كما يبدو: عمل اختصاصيّ في الإسلام يخرج عن مجال اختصاصه لينتقل إلى مجال المقارنة، مع ما ينطوي عليه ذلك من هواية.

والحقّ أن اهتمامي بالمسيحية أقدم بكثير من الاهتمام الذي أوليه الإسلام. فمنذ العام ١٩٧٢ كانت مسألة العلاقات بين المسيحية والعالمية والثقافة موضوع عملي الجامعي الأول (كان بعنوان ليبنيز Leibniz والصين). لكنني في هذه التوطئة أريد أن أشير بوجه خاص إلى المراحل الثلاث «السابقة على المعرفة الكتُبيّة» والمتقدّمة إذاً على تلك المطبوعة الأولى الصادرة في عام ١٩٧٢، التي مهّدت السبيل أمام الجهل المقدّس.

بدأ كل شيء في ربيع العام ١٩٦٥. كنت آنذاك في الخامسة عشرة من العمر مقيماً في مدينة لاروشيل La Rochelle الطيّبة وعضواً في فريق من الشبيبة البروتستانتية. وكان هذا الوسط يُقدِّم إليَّ توازناً ممتازاً بين كل ما تستطيع أن تهبه الحياة من أشياء مثيرة للاهتمام. وكنا قد نشأنا على دراسة الكتاب المقدّس في مناخ حرّ تماماً: كان القساوسة مثقّفين، يأخذوننا إلى المسرح، ويجعلوننا نكتشف كتباً (والسياسة بالنسبة إلى أصغرنا سنّاً)؛ وكنا نشارك في مخيّمات العُطل حيث تترافق النشاطات الرياضية والفكرية. وخصوصاً، خصوصاً، أنها كانت في تلك الحِقبة من الأماكن النادرة التي يُتاح فيها لمراهقين أن يعيشوا مختلطين، فتيات وفتياناً معاً، الأمر الذي كان يمثّل ميزة تتفوّق بها على المدرسة اللائيكية أو

المنافسين الكاثوليك. طبعاً، كان قساوستنا مكلّفين التنبُّه لئلا يُفضي هذا الاختلاط إلى تجاوزات، متوسّلين، بصفتهم بروتستانتاً تقليديين صالحين، لا الممنوع، بل حسَّ المسؤولية لدينا («احفظ نفسك طاهراً من أجل تلك التي تحفظ نفسها طاهرة من أجلك»، والعكس للفتيات). وبطبيعة الحال أيضاً كنا نلجأ إلى حِيَل متفاوتة البراعة للالتفاف حول المحرَّم من دون تعريض القِيَم ولا المعايير الواضحة لثقافة ثانوية بروتستانتية نتعارف في كنفِها. من ذلك مثلاً أننا كنا قد ألّفنا فرقة للرقص الفولكلوري، حيث انتقلنا بمَكْر، في بحر السنة، من الرقص الدائري الكيبوتزي ـ الكولخوزي، على لَحْن هافا ناجيلا Hava Nagila الإسرائيلي ـ محظيّ القسّ ـ إلى التانغو الأرجنتيني (لا، لا علاقة لهذا البتّة بمواقفي الحاليّة من النزاع الإسرائيلي ـ الفلسطيني).

إذاً، في ربيع العام ١٩٦٥ هذا كنّا نحضّر لإقامة مخيم عطلة متنقّل: ركوب الدرّاجة في النهار، وتخييم في المساء، ودراسات في الكتاب المقدّس، وأغان، ومناقشات ـ ومن ثمّ الباقي. وكنا، أفضل صديق لي آنذاك وأنا، قد دسّسْنا في متاعنا المشترك خيمة صغيرة أكثر أُلفة حيث كنا نأمل أن نلاقي صديقتينا، عندما يكون القساوسة مستغرقين في النوم تماماً. ولمّا كنا أوّلَيْن في دراسات الكتاب المقدّس كنا نستفيد بغرابة من حُكم مسبّق لصالحنا في ما يخص حِسَّنا الأخلاقي (تلك هي التعقُليّة البروتستانتية). ولكن قبل شهرين من موعد الانطلاق أنبأنا القسّ بقدوم وافد جديد: فتى في السادسة عشرة من العمر، متحدِّر من الرعيّة العمالية في المدينة، بسيماء تحاكي برنار جيرودو، دخل ذات خميس إلى المبنى الذي كنا متحلّقين فيه حول طاولة كرة الطاولة وبادرنا هاتفاً بصوت مِرنان: «المسيح قام»، ولم يكن الشيء الذي بدا لنا غير لائق هو المنطوق (المدرَج في عقد انتمائنا) بل النُّطق. فثمة أوقات لمثل هذا التصرُّف، ولم يكن المقام مناسباً لذلك. غير أن الوافد الجديد، بابتسامته المشرقة، ونظرته الزرقاء المنيرة، لم يَأْبَه لصمتنا وأردف صائحاً: «يا إخوتي وأخواتي، ردّدوا معي: هلّلويا! المسيح قام!»... بدت العطلة لا تُبشِّر بخير، لأن شخصاً كهذا لا بدَّ أن يكون مصاباً

بالأرق، على غرار المُلْهمين كافّة. ثم إن الأدعى إلى القلق أن عين القسّ التمعت بدورها: لقد عثر أخيراً على أحد يشاطره إيمانه حقاً.

كنت قد التقيت لتوّي أول إنجيلي في حياتي. كانت مدينة لاروشيل تؤوي آنذاك قاعدة عسكرية أميركية وتشكل رأس جسر للمورمونيين، وشهود يَهْوَه، والإنجيليين، والمَعْمدانيين، والخمسينيّين، والسَّبْتيّين (المجيئيين)، وأعضاء جيش الخلاص. وكان المرسلون الأميركيون قد وجدوا على وجه الخصوص تربة ملائمة في الأحياء العمالية في لالو Laleu والمرفأ الصناعي في لاباليس La Palice. وكانت البعثة الغجرية (عفواً، «فنانو السير») تنصب خيمتها كلّ صيف. وبكلمة، كان انتشار الإنجيلية و«المِلَل» يجري أمام ناظريّ، قبل عشرين عاماً من صيرورته رهان مجتمع، وكان ذلك، على نحوٍ ما، تجربتي الأولى في مجال علم الاجتماع المشارك.

بعد مُسارَّة قصيرة، ذهبنا في وَفْد لرؤية القَسّ، نحمل رسالة في منتهى البساطة «إما هو أو نحن». وقد اختار القس بكل تعقُّل أن يصحب على الدرّاجة القطيع الضالّ، بدل أن يمشي مع الحَمَل الوحيد الذي كان قد اهتدى إلى السبيل المؤدي إلى طريق الخلاص. إلا إذا كان يخشى هو أيضاً أن تفسد عطلته، وهو احتمال مُستبعد لأنه كان رجل إيمان. هكذا أفخر بأنني كنت، وأنا بعد في الخامسة عشرة من العمر، منخرطاً في مقاومة ثقافة بروتستانتية تقليدية للهجوم الإنجيلي.

مع ذلك، كان عليّ أن أتبيَّن، بعد مرور أربعين عاماً، أنها كانت معركة خاسرة، فالوافدون الجُدد ما كانوا يوفّقون بين الإيمان والعقل بقدر ما يوفّقون ـ وهذا أشدّ فاعلية بكثير ـ بين الإيمان والمنطق. في الواقع، أُسيئت ترجمة الرسول بولُس عندما كان يتحدّث عن العبادة المنطقية *Latreia Logikê* في رسالته إلى أهل رُومِيَة (الإصحاح ١٢، الآية ١): كان ذلك يعني حقاً عبادة منطقية لا عقلية، ولا معقولة بدرجة أقل، كما تقول الترجمات الفرنسية. إنْ كان لدينا الإيمان، فينبغي أن يكون في صميم حياتنا. ولا أهمية للمعرفة والثقافة إذا

كانتا لتجاهل دعوة المسيح. ولقد كان بوسعي الاحتفاظ بما اطلعت عليه من اللغة اليونانية والذي كنت أحاول بواسطته التأثير (بلا جدوى) على الفتيات أثناء دراسة الكتاب المقدّس. بعد المؤمن العقلاني (جَدّي القَسّ)، والمؤمن الوجودي (اتجاه غالب لدى طلاب اللاهوت في الخمسينيات من القرن العشرين)، والمؤمن المتحَذْلِق (خادمكم، في تلك الحقبة على الأقل)، ها قد أطلّ زمن المؤمن المنطقي. وزمن الجهل المقدّس.

بإمكان القارئ أن يستنتج أنّ هذا الكتاب هو تصفية حساب مع الإنجيلية. وما هو كذلك حقاً: فقد عانيت في الواقع الحيرة أكثر مما حملت من ضغينة. ثم إن العُطلة انقضت كما كان متوقّعاً: نام القساوسة باكراً جداً في كل مساء، أو بالحريّ تظاهروا بالنوم (كان ذلك في الزمن الغابر الجميل، زمن المُضمَر، أو المسكوت عنه كما يُقال اليوم، ولكن لا ينبغي أخذ ما يُقال حرفياً).

بطبيعة الحال، بقي هذا الغلام الذي نسيت اسمه لُغزاً عندي: فإن أمكنه أن يموت على هذه الصورة أمرٌ كان يبدو لي معقولاً، ولكن كيف كان بوسعه أن يعيش؟ وأن يعيش على الدوام؟ وهذا ما قد أُضيف إليه الآن سؤالاً آخر: هل إن أولاده ـ إذ من الطبيعي أن يكون له أولاد ـ يُحيّون اليوم أصدقاءهم هاتفين بصوت مِرنان: «المسيح قام»؟

كان لقائي الثاني مع العالمية الماركسية.

كانت تلك بلا ريب باريس الطالبية في نهاية الستينيات من القرن العشرين، ودخولي إعدادية معهد المعلمين العالي في مدرسة ثانوية كان الماويون يتبوّأون فيها مكان الصدارة (فيما كان التروتسكيون على قارعة الطريق). في تلك السنة الدراسية ١٩٦٧-١٩٦٨ (نعم، هي سنة أيار/مايو ١٩٦٨) كان أستاذ الفلسفة في الصف الثاني لإعدادية معهد المعلمين في ثانوية لويس الكبير هو فرنسوا شاتليه François Châtelet. وبصفته هلّينياً شرساً، ويسارياً صادقاً، كان ينظر إلى

هيجاناتنا الثورية بتعاطف ساخر. وكان مستعداً لتحدّي مطارق الشرطة لكي يأتي لاستردادنا من المخفر، ولا يتردّد في المخاطرة بحياته المهنية لاختبار المغامرات التربوية الجديدة، ولكنه عندما كان يساير مُناخ العصر بتقديم بعض الصياغات الرائجة، على غرار اليونانيين إذ يريقون الخمر كُرْمى لآلهة الحاضِرة، كان لا يتساهل مطلقاً في شيء واحد: ألا وهو الصرامة الفلسفية.

من ذلك ما حدث ذات يوم عندما بدأ أَنْبَهُنا (لم أكن أنا ذلك النبيه) عَرْضَة بصدد «المنطق الصُّوْري وصراع الطبقات» بالإعلان التالي: «علّمنا الرئيس ماو أن الأفكار الصائبة لا تتنزّل من السماء، بل تأتي من الشعب»، فأطلق شاتليه تنهيدة، وأحكم وضْع نظّارته، وأنْعَم النظر فينا، وقاطع كلام الخطيب قائلاً: «إسمعوا، يا أولاد! لا ينبغي مع ذلك نسيان أن الفكر الماوتسيتونغي هو فكر قبل باكونيّ (فرنسيس باكون هو فيلسوف إنكليزي عاش من عام ١٥٦١ إلى عام ١٦٢٦). قِيل ذلك بأسلوب مُهذّب وكان له تأثير مُدمِّر، بالنسبة إليّ في مطلق الأحوال (أمضى آخرون عدة سنوات إضافية لاستخلاص النتيجة نفسها). ماو قبل باكونيّ؟ ماو «فيلسوف تافه»؟ ولكن ماذا بعد، أيعني ذلك أن فكراً ما يكون أشد تأثيراً كلما كان ضَحْلاً وحاسماً؟ كان ذلك يُفسِّر قبل الأوان النجاح الذي يحققه فلاسفة التلفاز، تبعاً بلا ريب للمثل السائر القائل بأن التاريخ، إذ يكرِّر نفسه إنما يتحوَّل من المأساة إلى المهزلة. غير أنني في تلك الحقبة ما كنت قادراً على تقبُّل خُلاصة متشائمة إلى هذا الحدّ.

اعتدتُ مذ ذاك على ارتياد دروب الشرق فراراً من عالم الثورة الوشيكة الذي بات وهميّاً، لكن ما كان ذلك إلاّ لأجد في كل مكان تقريباً المناضلين أنفسهم والخطابات عينها، تقطعها أحياناً رشقات من الكلاشنكوف ـ ضجيج مُصطَنع سوف يصلح موسيقى أساسية لتفكيري الفلسفي ـ لا يُقال موسيقى صُوريّة، ويا للأسف.

في حَضْرَموت اليمنيّة كما في نورستان الأفغانية، بين حَرْبي غوار خاسرتين، كان اللقاء مع مُعلِّم منفيّ في قرية صغيرة، ومع ضابط رئيس مخفر كان لا يدري

ما إذا كان عليه أن يوقف أو أن يُضيف المتسكّع العابر السبيل، وخصوصاً مع الطالب، أخي، وشبيهي، العائد إلى ضيعة أهله بداعي العطلة المدرسية، بين تظاهرتين أو ثورتين فاشلتين في المدينة. معاً كنا نعيد صُنع العالم، ونقارن بين استراتيجياتنا للاستيلاء على السلطة ونتباحث في القدرات الثورية للطبقة الفلاّحيّة (التي لا يمكن الاعتماد عليها، كان يقول بوماركس وبكوشسكي) على أن الفرق بيني وبينه هو أنه كان يعرِّض حياته للخطر فعلاً، وأن كثيرين من أمثاله لاقوا مصرعهم هناك.

كذلك كان اللقاء، في طائرة كوكو مروحية تعمل على خط عدن ـ بومباي، مع طالب سريلانكيّ أعلمنا بالانتفاضة الدامية والانتحارية التي قامت بها الشبيبة السنغهالية في عام ١٩٧١ (مَن يتحدّث عنها مذ ذاك؟). ولقد ألفَيْتُ نفسي، بعد سنة، أوزّع في باريس منشورات لصالح بالغة الحُسن شاندريكا باندرنيكا، التي كانت على خلاف مع السيدة والدتها، رئيسة الوزراء في كولومبو آنذاك (كان حافزي هنا سياسة تحتيّة، أو تبعاً لوجهة النظر من حيث يضع المرء نفسه، ما يتعدّى السياسة). ولكن تلك قصة أخرى... ولقد عملت على إيصال مؤلفات ماو تسي تونغ شبه الكاملة باللغة الفارسية (بعد أن استعدتها من عند نائب القنصل الصيني في كابول، الذي كان يتساءل حقاً عمّا يمكن أن يُعمل بها) إلى صديق ماويّ على نحو مُبهم من طهران، في عهد الشاه. آنذاك لم يكن الإسلاميون هم الذين يندفعون في غمار الإيمان الصوفي بالعنف.

أيّة علاقة لذلك بالدين؟ ألفيّة(*)، موت الإنسان القديم في الذات، حقيقة مطلقة ومتسامية، عالمية، خوف المرء من أن لا يكون في المعسكر الصالح ـ معسكر الخُلصاء...

(*) Millénarisme: نظرية تقول بأن المسيح سوف يحكم الأرض مدة ألف سنة قبل يوم القيامة. (المترجم)

وفي أكثر الأوساط جذريّة، مثل الخمير الحُمر، كانت الثقافة على وجه الدقة هي التي تمنع ولادة الإنسان الجديد. ثم إن هذا الانشغال المرضيّ، المُمرض، الإجراميّ غالباً أو الانتحاريّ، بالقضاء على الإنسان القديم في الذات (وفي الآخر) سِمَة سوف توصم بها الجذرية الدينية لدى الجهاديين. إن المطلوب من وراء الإهمال والإعراض والتناسي: هو في الحقيقة جهل مقدّس.

لقد توضّح البُعد الديني للشيوعية منذ عهد بعيد، بَيد أنه كان أكثر بروزاً لدى الماويين؛ وليس من قبيل المصادفة أن يكون رئيس مجموعتي السابق، رجل المنطق الصُّوري وصراع الطبقات، هو اليوم الاختصاصي الكبير في التصوّف الفارسي (على الأقل ما عاد يتبع لا المنطق ولا الجهل ـ وأمّا القداسة فلا تقع في دائرة اختصاصي)، وأن يكون زعيمي السابق المحبوب، «الرفيق جان»، المعروف باسم بيار فكتور، المعروف باسم بني ليفي، الذي كان يتصرَّف كإله إلى أن يلتقي مَن هو أشدّ تطلُّعاً إلى اللقب منه، قد أنهى حياته مديراً لمدرسة دينية يهودية في القدس، دائم الأنين والنواح على الزمن الذي أضاعه «من دون أن يعرف»، ومن جهة أخرى فأن تكون هذه مسألة معرفة أمر يطول شرحه. غير أن ظُلمة القداسة، أكثر من نورها بكثير، ما انفكّت تلاحق مسيراتنا.

أخلص من ذلك إلى المرحلة الثالثة من حياتي كطالب. رحتُ أقلِّب النظر في تفكير شاتليه. فإن كان فكر ماوتسي تونغ باطلاً إلى هذا الحد على مستوى النظرية، فلِمَ «كان يستنهض الجماهير»، كما كان يُقال آنذاك؟ ولِمَ أحدث قضية لا تُصدَّق مثل الثورة الثقافية في الصين؟ أم ربَّما كان في الماوِيّة بُعد ثقافي صيني بَحْت أحال إلى لَغْو الأسبابَ التي كانت تحملنا على تبنّيها باسم الأُمميَّة البروليتارية؟ بعد لُغز الدين، صادفت اللغز الفكري، الذي كنت أجده في الطريق عند كل معبر حدودي. عندئذ قرّرت أن أتعلّم اللغة الصينية، وبعد ثلاث سنوات من الدراسة المسائية في جامعة باريس السابعة، أبلغني أستاذي بأنني وصلت إلى المستوى الأدنى المطلوب في الصين من الفلاّحين المتوسطين من الفئة الدنيا،

أي التمكّن من ٧٥٠ حرفاً طباعياً (من ٤٩٠٠٠ حرف)، وهو ما يُعتبر إطراءً من قِبَل الأستاذ الذي تلقّى تعليمه في الصين الشيوعية. وكان من شأن معرفة المزيد أن تنمّ بلا ريب عن غطرسة تلاميذ. أما مُدرّسنا للغة الكلاسيكية، ذو السيرة المماثلة والذي كان قد أصبح حارساً أحمر مقلِّداً، فقد جعلنا ندرس نصوص مدير دقّة السفينة الأكبر (في متناول فلاّح متوسط من الفئة الدنيا) بدل نصوص كونفوشيوس (غير أنني تداركت تقصيري في المكتبات العامة). كانت النتيجة (نتيجتي هذه المرة) بلا جدوى: كان في لغة الكتاب الأحمر الصغير كلام مُعاد، وأقوال مأثورة وعبارات تحيل على الحكمة الشعبية الصينية، كما يمكن أن تُحدثه تلميحات إلى حكايات لافونتين الخرافية في خطاب سياسي في فرنسا، ولكن لا أثر لحكمة سِرّية، أو سيمياء الحروف الصينية، أو سرّ خفيّ للجدلية الطاويّة أو مهارات لاعب الغو[1]. ثمّة أيضاً ألوان من الجهل الدنيوي التي لا يفسّرها الدين!

ولكن: هَوذا يقترب موعد الحصول على شهادة الأستاذية وكان لا بدَّ، لكي أقدّم مبحثي بنجاح، أن أجد رابطاً بين دراساتي الفلسفية وتلك السنوات التي أمضيتها في تعلُّم الصينية، والفارسية، وفي السفر. وكنت أثناء متابعتي دروس إيفون بلافال Yvon Belaval، قبطان الرحلات البحرية الطويلة الذي أصبح فيلسوفاً (أو العكس)، قد اكتشفت أن ج. و. ليبنيز G. W. Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦) كان مولعاً بالصين؛ وهو فيلسوف عقلاني لوثري (وألماني) اتخذ موقفاً مؤيّداً لمُرسلين يسوعيين (إيطاليين وفرنسيين) كانوا يتعرّضون لمضايقات الفاتيكان بصدد الشعائر الدينية في الصين المانشووية(*)! وهو الفيلسوف نفسه الباحث في

---

(١) سوف نجد لدى عالم الصينيات جان ـ فرنسوا بيلّتر نقداً صائباً لكل الطُّرف الصينية الحديثة، *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006.

go: لعبة من أصل صيني تُلعب بحجارة على رُقعة مؤلّفة من ٣٦١ مربّعاً. (المترجم)

(*) Mandchoue: نِسبة إلى المانشو، شعب منشوريا المغولي الذي غزا الصين وأسّس فيها سلالة حاكمة في عام ١٦٤٤. (المترجم)

الكتابة الصينية عن مفاتيح اللغة العالمية، وفي «الدين» الصيني عن نظرية لاهوتية عقلانية، وفي الي ـ كينغ الطاوية عن أول جدول حساب مزدوج... في اشتغالي على هذا الموضوع إذاً كنت على يقين بأنني لن أضجر.

كانت الخصومة بصدد الشعائر تُدشّن جدلاً حديثاً. فلم تكن السلطات الامبريالية الصينية في القرن السابع عشر، شأنها في القرن الواحد والعشرين، لتهتمّ باللاهوت المسيحي، بل تريد ببساطة أن يرضى الجميع بعبادة الامبراطور، عبادة مفهومة هنا على أنها «دين مدنيّ» بسيط، أي التزام أخلاقي بالنظام السياسي وبقِيَم الإمبراطورية؛ ولم تكن لهذا الأمر أية علاقة بالدفاع عن دين رسمي. كان موضوع الخلاف هو قضية اللائيكية نفسها اليوم: فليس لدين أن يقابل مبادئه الخاصة بما يؤسّس مجتمعاً سياسياً. والحال أن اليسوعيين، اللائيكيّين قبل ظهور اللائيكية، لم يكفّوا، في مواجهة الفاتيكان، عن الدفاع عن الفكرة القائلة بأن الشعائر الصينية تتأتّى ببساطة من نوع من قسم الولاء وليس من عبادة وثنية. وكان المرسلون الأجانب، الذين تبعهم الفاتيكان في النهاية، يؤكدون بالعكس أن اليسوعيين إذ يبجّلون الإمبراطور ويستخدمون، لتسمية اللّه، الحرف الصيني الدالّ على السماء، إنما يتملّصون عندئذ ذكر إله الكتاب المقدّس وابنه يسوع المسيح.

تذكرت الموضوع القديم «المنطق الصوري وصراع الطبقات»، مداورةً على أي حال: كيف تُدرَك حقيقة مطلقة؟ هل يمكن ردّ الدين إلى الثقافة أو إلى العقل، أم إنه يؤكد تعاليه غير القابل للاختزال والمهدِّد؟ كان ليبنيز يرى أن المُراد وضْع نظرية لاهوتية عقلانية، مقبولة من الجميع وماثلة من قبل في جميع الأديان الكبرى في العالم؛ ويردّ الأديان والثقافات إلى العقل الكوني. وكان هذا في نظر معارضيه يعني إنكار مركزية صورة المسيح ـ التي تشكّل جوهر المسيحية بالذات. والحال أن صورة المسيح ليست قضية عقلية يتعيَّن إثباتها بالبرهان: إنها حدَث، انبثاق، حضور، وهنا يتغلّب الإيمان على العقل (كانت تلك حُجَّة باسكال الذي كان يفضِّل إله إبراهيم على إله الفلاسفة، كما كانت حُجّة فتى

لاروشيل الإنجيلي). إن المسيحية، مثل كل دين، غير قابلة للذوَبان في الفلسفة وتتمَوْضع في ما وراء الثقافات التي قد يرغب المؤرّخ كما عالم الإناسة في ردّ المسيحية إليها.

لا فلسفة ولا ثقافة بل تذكير دائم بتعالٍ غير مُنتقَص للعالم، والذي يُقيم نظام العالم: كيف يُدرَك الدين في النظام الاجتماعي؟ هل يمكن إدراجه في إطار النُّظُم الرمزية الأخرى (الثقافة)؟ هل بمقدوره أن ينمو في ميدانه الخاص (الشخصي، وحدة الإيمان، أو في عالم آخر، في فضاء آخر) من دون أن يدخل في نزاع مع النُّظم الرمزية الأخرى؟ هل ينبغي فرض جدار الفصل الفولاذي، لانعدام التفاهم مع رجل الإيمان، الإيمان الكبير؟ كل دين، أو بالحريّ كل مؤمن، يقوم باختيار من هذا النوع: هل يمكن أحدهم أن يقطع مباراة في كرة الطاولة صائحاً: «هلّلويا، المسيح قام!»... في انتظار الأفضل (أو الأسوأ). يَتّفِق اليوم أن هذا الموقف الأخير هو الذي يُميِّز ما يُسمّى (خطأً، كما سوف نرى) «عودة الديني». إذاً، كيف يُدرَك تحدّي الدينيّ هذا؟

حدث هذا كلُّه منذ أكثر من ثلاثين عاماً، ومنذ ذلك الحين اشتغلت قليلاً، وقرأت ما استطعت، وسافرت كثيراً. على أي أمل؟ مُبارَحة الجهل المقدَّس من أجل معرفة أدعى للسرور نوعاً ماً؟ يضحك كثيراً مَن يضحك أخيراً.

مدخل

الحداثة والعَلْمَنة وعودة الديني

لماذا يصبح عشرات الآلاف من المسلمين في آسيا الوسطى مسيحيين أو شهود يَهْوَه؟ وكيف أمكن لكنيسة بروتستانتية إنجيلية أن تتجذّر في المغرب أو الجزائر؟ ولِمَ تُحقّق الإنجيلية البروتستانتية اختراقاً مدهشاً في البرازيل (بلغ عدد أتباعها ٢٥ مليوناً في عام ٢٠٠٧) أو في أفريقيا الغربية؟ وكيف نفسِّر كون الخمسينية (أو العَنْصَرِيّة) هي الدين الأسرع نموّاً في العالم؟ ولِمَ تستهوي السلفية الجذريّة شباناً أوروبيين، بيضاً أو سوداً؟ وكيف أضحت القاعدة التنظيمَ «الإسلامي» الذي يضمّ أكبر نسبة مئوية من المتحوّلين إلى الإسلام؟ وعكسياً، لماذا تجد الكنيسة الكاثوليكية كثيراً من العناء في الاحتفاظ برعاياها وتشهد هبوطاً في عدد المُلبّين لدعوة الربّ في الغرب؟ ولِمَ باتَ المدافعون عن التقليد الأنغليكاني المحافظ هم اليوم نيجيريين وأوغنديين أو كينيين، في حين يؤيّد كبير أساقفة الكنيسة الإنكليزية، رويان ويليامز، اعتماد الشريعة الإسلامية في القانون المدني للمسلمين البريطانيين ويُجيز رِسامة الكهنة المِثْليين؟ ولماذا تنكفئ الكنائس الأرثوذكسية على الهُويّات القومية، بخلاف البروتستانتية، وعلى غرار الهندوسية؟

لِمَ تحقق البوذية نجاحاً مشهوداً في الغرب؟ ولِمَ يقود الاحتدام العقائدي للدين في إيران إلى عَلْمَنة المجتمع المدني؟ ولِمَ تقدّم كوريا الجنوبية العددَ الأكبر، قياساً على عدد سكانها، من المبشّرين البروتستانت في العالم (تأتي بعد

الولايات المتحدة مباشرة من حيث الأرقام المجرّدة)؟ إن نظرية صِدام (أو حوار) الحضارات لا تُتيح فهم هذه الحركات المُزَعْزِعة التي تخلط الخرائط والأقاليم والهويّات، وتحطِّم الروابط التقليدية القائمة بين الدين والثقافة. ما الذي يحدث عندما ينفصل الدين عن جذوره الثقافية؟ أو على نحو أبسط، لِمَ تبدو الأديان اليوم وكأنها هي التي تضطلع بإعادة ترتيب للهويات؟

تواجهت فرضيّتان في الربع الأخير من القرن العشرين: إحداهما ترى في العَلْمنة سيرورة محتّمة، هي شرط للحداثة ونتيجة لها في آن، والأخرى تسجّل أو تُحيّي عودة الدينيّ، مُدرَكةً إما على أنها احتجاج على حداثة مُستَلِبَة أو وهميّة، وإما كشكل مختلف للدخول في الحداثة. وهذا الجدل ليس جدلاً فكرياً صرفاً: فهو في فرنسا في صُلب النزاع حول اللائيكية(*). هل ينبغي فرض اللائيكية في مقابل الديني، وعلى حساب الحرية الفردية إذا اقتضى الأمر، أم إن التجديد الديني ما هو إلا انعكاس للتنوّع، وللغنى وللحرية الإنسانية؟

والحال أن هذا الجدل ينطوي على سوء فهم كبير: فالعلمنة لم تُزِل الديني. وهي إذ تفصل الديني عن بيئتنا الثقافية فإنها تُظهره على العكس كدينيّ محض. وقد عملت العلمنة عملها في الواقع: فما نشهده إنما هو إعادة صياغة مناضلة للديني في فضاء مُعَلْمَن أعطى الدينيَّ استقلالَه الذاتي وتالياً شروط توسّعه. لقد أرغمت العَلْمنةُ والعَوْلَمةُ الأديانَ على الانفصال عن الثقافة، وعلى أن تعتبر نفسها مستقلة وتعيد بناء ذاتها في فضاء لم يَعُد إقليمياً وبالنتيجة لم يَعُد خاضعاً للسياسي. وينجم فشل الديني السياسي (إسلاموية، حكومة دينية) من أنه أراد منافسة العلمنة في ميدانها الخاص: الفضاء السياسي (أُمّة، دولة، مُواطن، دستور، نظام قانوني).

(*) Laïcité: الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الديني، حيث لا تمارس الدولة أية سلطة دينية ولا تكون للكنائس أية سلطة سياسية. (المترجم)

يؤول مثل هذا التسييس للديني إلى علمنته في كل مرّة لأنه يتورّط في السياسة اليومية، ولأنه يفترض أن في كل إنسان تبعية وحرية في آن. إن الديني السياسي محصور بكل بساطة بين أمرين مُلزمَين: إن عدم الإيمان فضيحة، لكن الإيمان لا يكون إلاّ فردياً. ولا يعمل هذا الديني السياسي إلا على المبدأ القائل بأن الجميع يجب أن يكونوا مؤمنين، لكنه لا يستطيع أن يضمن هذا الإيمان، وعليه إذاً أن يفرض التقيّد بالمظهر، وهو ما يمنعه تالياً من تقديم نفسه على أنه تعبير عن إيمان تتقاسمه جماعة بأسرها.

ثمة رابطة وثيقة بين العلمنة والإنعاش الديني؛ فالأخير ليس ردّ فعل ضد العلمنة بل هو ثمرتها، والعلمنة تصنع الديني. وما مِن عودة للديني، بل تحوُّل. ولا ريب في أن هذا التحوُّل ليس سوى بُرهة: لا تطلُّ بالضرورة على عصر ديني جديد.

على أن ثمة سؤالاً أولياً يُطرح مع ذلك: هل إمكانية الرؤية المتنامية للديني، وأهميّته في وسائل الإعلام وفي السياسة، تناظران حقاً زيادة في الممارسة الدينية؟ في أوروبا، لا شيء من ذلك البتّة: لقد جسّدت بابوية يوحنا بولس الثاني الحداثة الإعلامية للديني، ولكن إذا ما كانت أعداد متزايدة من الشبان قد حثّت الخطى خلال عشرين عاماً لملاقاة البابا في أيام الشبيبة العالمية فإن عدد المسجّلين في المدارس الكهنوتية الكاثوليكية لم يكفّ عن الهبوط إبّان الحِقبة نفسها. أفينبغي أن نخلص من ذلك إلى أن الشبان كلما أكثروا من رؤية البابا قلّت رغبتهم في أن يصبحوا كهنة؟ أم نقول بمزيد من الاحتراس إن ما يطلبونه على الصعيد الروحي لم يعد مطابقاً لما يمكن أن تقدّمه الكنيسة التقليدية؟ إن إقبال الأوروبيين على أداء الفرائض الدينية ما فتئ ينخفض في غضون عقود من «عودة الديني». ففي إسبانيا صدر قانون في عام ١٩٨٧ حظي بموافقة الكنيسة ينظم اقتطاع الدولة بصورة مباشرة، وعلى قاعدة اختيارية، ضريبة دينية (قدرها ٠,٥٢ في المئة من ضريبة الدخل) تُدفع ثانية للكنيسة؛ والحال أن عدد المقامات الضريبية التي وضعت علامة على خانة الموافقة على اقتطاع تلك الضريبة انخفض

من ٤٢,٧٣٪ عام ١٩٩٣ إلى ٣٤,٣٢٪ عام ٢٠٠٢[١]. وتشهد بريطانيا العظمى انحداراً عاماً للممارسة الدينية باستثناء ثلاث جماعات: البولونيين (٥٠٪ من حضور القُدّاس) والخمسينيين[*] والمسلمين[٢].

بَيد أن قسماً كبيراً من الخمسينيين هم من السود القادمين من أفريقيا أو جامايكا: إذاً نلاحظ هنا أن «الإنعاش» الديني مقترن بفئات السكان (المتأتية من الهجرات خصوصاً) وليس بطبيعة الأديان. فمن هامش المجتمع يجنّد الدين أتباعه، مثلما لامست حركات الإنعاش الديني الكبرى في القرن الثامن عشر (الميتودية)[**] والقرن التاسع عشر الهوامش الجغرافية (بلاد الغال، اسكتلندة) وأعرضت عن العمق الإنكليزي. أما في إسبانيا فإن النمو المدهش

---

(١) Cécile Chambraud, «L'Eglise Catholique espagnole perd sa dotation publique, *Le Monde* du 24 septembre 2006.

(*) Pentecôtistes: الخمسينيون أو العَنْصَريون، نسبة إلى عيد الخمسين أو عيد العَنْصَرة. أتباع حركة دينية بروتستانتية ظهرت في الولايات المتحدة في بداية القرن العشرين. تولي الروح القدس والمواهب اللّدُنية أهمية كبيرة، وتشدّد على ضرورة تجديد الصلة بالكنيسة البدائية وعمادة الروح القدس ومواهب الشفاء والتكلّم بعدة لغات، يتميّزون بالأصولية الدينية والأجواء الحماسية لاجتماعاتهم. يُقدَّر عددهم بنحو ٦٠ مليون مؤمن معظمهم في الولايات المتحدة. وقد انتشر مذهبهم في الأوساط الكاثوليكية منذ خمسينيات القرن العشرين. (المترجم)

(٢) Stephen Bates, «Devout poles show Britan how to keep the faith», The *Guardian* du 23 décembre 2006.

(**) Méthodisme: حركة دينية ظهرت في القرن الثامن عشر منحدرة من حركة الصحوة التي حصلت داخل الأنغليكانية تحت تأثير الأخوين شارل وجون ويسلي. انتظمت كطائفة بعد انفصالها عن الكنيسة الأنغليكانية، وانتشرت في العالم بفضل نشاطها الإرسالي، وانقسمت إلى عدة فروع اتحدت في عام ١٩٣٩ باسم الكنيسة الميتودية (أي المنهجية، نسبة إلى منهج ويسلي). تؤكد الحركة على حرية الإنسان مقابل الجبرية الكالفينية، وعلى التطهير الشخصي بواسطة الاهتداء الداخلي بحسب «المنهج». يُقدّر عدد أتباعها حالياً بنحو ٥٠ مليون نسمة في العالم. (المترجم)

للبروتستانتية(*)، التي ارتفع عدد أتباعها الممارسين للفرائض الدينية من عشرات الآلاف في عام ١٩٩٥ إلى زُهاء ٤٠٠ ألف في عام ٢٠٠٥، إنما يتأتّى أساساً من تحوّل مهاجرين قادمين من دولة الأكوادور (علاوة على أنهم هنود) إلى الديانة البروتستانتية. وفي البلدان الأرثوذكسية المسيحية يبدو أن الإقبال الشديد على الكنائس الذي أعقب سقوط الشيوعية قد خمدت جذْوَته.

يتحدث أنصار عودة الديني عن استثناء أوروبي لافتين إلى أن هذه العودة هي أشد بروزاً في القارّات الأخرى. وإذا كان من الصعب قياس الممارسة الدينية فليس من المؤكد في الواقع أننا نشهد اليوم انفجاراً لتلك الممارسة بقدر ما نشهد أشكالاً جديدة من إمكانية رؤية الديني. ففي الولايات المتحدة ارتفعت النسبة المئوية للأشخاص الذين أعلنوا أنهم غير مؤمنين من ٧٪ إلى ١٣٪ بين عامي ١٩٩٠ و٢٠٠١، بينما انخفض عدد طلاب المدارس الكهنوتية الكاثوليكية من ٤٩٠٠٠ طالب في عام ١٩٦٥ إلى ٤٧٠٠ طالب في عام ٢٠٠٢؛ فيما زاد عدد الكاثوليك بفعل تأسْبُن السكان(١)؛ وعلى نحو مماثل، فإذا كان عدد طلاب المدارس اللاهوتية البروتستانتية في تزايد فإن النسبة المئوية لأولئك الذين يرغبون في أن يصبحوا قساوسة في تناقص(٢).

يُنْحى باللائمة غالباً على انحطاط تشهده المسيحية في موازاة توسُّع يحققه

(*) Protestantisme: اسم يُطلق على مجموع الكنائس المسيحية الغربية التي انفصلت عن الكنيسة الكاثوليكية تحت تأثير لوثر وكالفِن والتي تنحدر مباشرة، أو غير مباشرة، عن حركة الإصلاح الديني. تميّزت بداية البروتستانتية بحروب الأديان في أوروبا (١٥٦٢ـ ١٥٩٨) بين الكالفِنيين والبابويين، وانتشرت في ألمانيا والبلدان الاسكندفانية وسويسرا وأميركا الشمالية. أهم فروعها: اللوثرية، الكالفنية، الإنجيلية. ومنها كنائس: تجديد المعمودية، الانغليكانية، المعمدانية، الأبرشانية، العلم المسيحي، الأخوين موراف، الكنائس اللوثرية، المنّونية، الميتودية، غير الامتثالية، المورمونية، الخمسينية (أو العَنْصرية)، التقوية، الكالفينية، بيت كاهن الرعية، الطُّهْرية، الصاحبية، الكالفينية. (المترجم)

(١) «Americans May Be More Religious than they Realize», *Washington Post* du 12 septembre 2006, P. A 12.

(٢) «Students Flock to seminaries, but fewer see pulpit in future», id., 17 mars 2006.

الإسلام. ولكنّ الخمسينية المسيحية هي التي تنتشر أكثر من غيرها في العالم كله ومعها المورمونية(*). وتبدو الممارسة الدينية للأقلية المسلمة في أوروبا مرئية بدرجة أكبر، ولكنّ ذلك عائد إلى ابتداء الممارسة العلنية العامة من الصفر، بينما الاحترام الفردي والمنتظم للشعائر (صلوات) لا يبدو أعلى من نظيره في الأديان الأخرى[١]. وكان توسّع الإسلام أقلّ ارتباطاً بحركة تحوّل غير المسلمين إليه منه بنموّ ديموغرافي للسكان المسلمين؛ والحال أن هذا النموّ يتعرّض الآن لكبح شديد: كل المجتمعات المسلمة تشهد اليوم عملياً تحوّلاً ديموغرافياً يضعها على قدم المساواة، قياساً على معدّلات الإنجاب الأوروبية، وأحياناً في مستوى أدنى[٢].

من جهة أخرى، توحي عبارة «عودة الديني» بأن الأديان السالفة تعود ثانية على عِلاّتها بعد احتجاب.

(*) Mormonisme: حركة دينية أسّسها جوزف سميث في الولايات المتحدة عام ١٨٣٠ «كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة»، تقوم عقيدتها على قراءة الكتاب المقدس و «كتاب المورمون» الذي يتضمن تنبؤات مؤسسها. تتقبل المبادئ الأساسية للمسيحية ومنها الثالوث، وتتشابه مع الإسلام في بعض الأمور مثل تعدّد الزوجات (تراجعت عن تعدد الزوجات في عام ١٨٩٠ لكي تعترف بها الحكومة الفدرالية). يقود الحركة نبيّ محاط بمجمع من الرسل، وليس لها كهنة لأن كل راشد يمكنه أن يقيم الشعائر. وهي كنيسة في طور التوسع بفضل نشاط إرسالي قوي. يبلغ عدد أتباعها في العالم حوالى ٩ ملايين ثلثاهم في الولايات المتحدة. (المترجم)

(١) لا ريب في أن ثمة مشكلة في تعريف الممارسة الدينية تعريفاً موضوعياً: يبدو الأمر سهلاً في ما يخص الكثلكة التي تجعل من الأسرار التي يمنحها الكاهن محور الممارسة الدينية (قُدّاس، اعتراف، سرّ القُربان المقدّس)، بينما يمكن أن تجري هذه الممارسة لدى البروتستانت، وأكثر منهم لدى المسلمين، بطريقة فردية. ولكن يبدو أن الممارسات الدينية المحض (خمس صلوات) لدى المسلمين في فرنسا ضعيفة بينما الممارسات المرتبطة بمعلم ثقافي وعيديّ (صيام رمضان) تحظى باحترام أكبر. أنظر:
Sylvain Brouard at Vincent Tiberj, *Français Comme les autres? Enquête sur les citoyens d'origine magrébine, africaine et turque,* Paris, Presses de Sciences Po. 2005.

(٢) Philippe Fargues, *Générations arabes, la Chimie du mombre,* Paris, Fayard, 2001.

هل الأديان الرائجة اليوم لا تزال هي نفسها، بما هو أبعد من العناوين والمسمَّيات (مسيحية، إسلام) الأديان التي أسّست الحضارات الكبرى التي نعرف؟ نلاحظ انزلاق أشكال تقليدية للديني (كَثْلكة، حنفيّة مسلمة، تسميات أو طوائف بروتستانتية كلاسيكية مثل الأنغليكانية أو الميتودية) نحو أشكال من التديُّن المفرط أكثر أصولوية وأشد كاريزماتية (إنجيليّة، خمسينيّة، سلفيّة، تبليغيّة، صوفيّة جديدة). والحال أن هذه الحركات حديثة العهد نسبياً. فالسلفية ترقى إلى الوهّابية التي أُسِّست في نهاية القرن الثامن عشر. والمذاهب الإنجيلية تندرج في تقليد «الصحوات» البروتستانتية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وتعود نشأة الخمسينية (العَنْصَرية) إلى بداية القرن العشرين. وكذلك أشكال البوذية(*) والهندوسية(**) التي تستقطب الأتباع وتصدّر نفسها فإنما هي إعادة صياغات حديثة العهد ترقى إلى نهاية القرن التاسع عشر ونهاية القرن العشرين

(*) Bouddhisme: البوذية، عقيدة فلسفية دينية ولدت في الهند وتُنسب إلى مؤسسها الملقب بـ بوذا (٤٨٠-٥٣٦) وهو أمير ترك القصر الملكي ليجوب الدروب باحثاً عن الحقيقة، فلم يعثر عليها إلا في وقت متأخر جداً تحت شجرة تين في أثناء تأمّله. ولذلك لُقب بـ «بوذا» وهو لقب يُطلق على الشخص الذي توصّل إلى الحكمة والمعرفة التامة. يقوم مذهبه المثالي على أن كل حياة هي ألم حتى ما هو مستحب فيها، والناس والآلهة سجناء حلقة التحوّلات مقيّدون بأغلال الهوى والرغبة والحقد والوهم والجهل. إن معرفة هذه الحقيقة القائمة على التقيّد بأخلاق متشددة ونكران الذات وممارسة رياضة التأمُّل تقود الإنسان إلى حالة الخلاص أو الفناء (النرفانا). تُعتبر البوذية تجديداً لديانة الهند البرهماتية (الهندوسية) وتشترك معها في العديد من المبادئ ولا سيما مبدأ التناسخ أو التقمُّص بحيث إن الإنسان يعيش حيوات متعاقبة فينتقل بالموت من وجود إلى وجود جديد. ينتشر أتباع بوذا في الصين واليابان والتيبت وكوريا والنيبال والهند الصينية، وعددهم نحو ٦٠٠ مليون نسمة. (المترجم)

(**) Hindouisme: الهندوسية دين الهند الرئيسي، من أقدم الأديان في العالم، وقد شهد تطوّرات كثيرة في تاريخه الطويل جعلته مختلفاً عن الأصل ومتنوّعاً وصعباً على الإدراك. دين وثني متعدّد الآلهة، يطلب خلاص الإنسان، ويميّز ثلاث طرق لبلوغ هذه الغاية، طريق المعرفة، وطريق العبادة، وطريق العمل. عدد الهندوس في العالم يناهز مليار نسمة. (المترجم)

(سوكا غاكّاي، فالون غونغ، هار ـ كريشنا، ولكن أيضاً الهندوسية السياسية للحزب القومي (ب ج ب ل) أو بوذية ثرافادا السريلانكية). والتيارات المسمّاة في فرنسا «بِدَعاً» (أو فِرَقاً) وفي الولايات المتحدة «عبادات»، والمعروفة بتعبير جامعي أدقّ باسم «الحركات الدينية الجديدة» (ح د ج) تروج وتزدهر: عرف المورمونيون وشهود يَهْوَه(*)، الذين تعود نشأتهم هم أيضاً إلى القرن التاسع عشر، نموّاً كبيراً في نهاية القرن العشرين في العالم أجمع.

بهذا المعنى لا تعدو «عودة» الديني أن تكون من قبيل الوهم البصري: يجدر الحديث عن تحوُّل. فالديني أمكنُ للرؤية وغالباً ما يكون منحرفاً في آن. والأحرى أننا نشهد إعادة صياغة للديني لا عودة إلى ممارسات سلفية مهجورة إبّان مُعتَرِضَة العلمنة. هذه الاتجاهات تتماشى مع الرغبة في أوسع إمكانية رؤية في الفضاء العام، لا بل إحداث قطيعة بيِّنة مع الممارسات والثقافات المهيمنة. بهذه الصفة يتباهى الديني، ويرفض أن يكون مختصراً في نظام رمزي بين أنظمة أخرى.

إن العلاقة بين الدين والفضاء العام هي ما يتغيّر، ذاك بأن عودة الدين إلى الفضاء العام ما عادت تحصل في شكل بداهة ثقافية بل على شاكلة العرض المتباهي لدينيّ «محض»، أو تقاليد مستعادة. وتُعَدّ حالات التحوّل من دين إلى آخر في جميع الاتجاهات مؤشراً جيداً إلى تشوُّش العلاقة هذا ما بين الثقافة

(*) Témoins de Jéhovak: بدعة أسّسها في بنسلفانيا بالولايات المتحدة تشارلز روسل (١٨٧٤). بعد وفاة روسل تزعّم الحركة خليفته جوزف فرانكلين روتفورد الذي أطلق عليها اسم «شهود يَهْوَه» بدلاً من «جمعية حراس البرج الصهيونية». تُنكر الثالوث وتعتبر المسيح شاهداً على يَهْوَه، وهو الاسم الذي تطلقه التوراة على الله. ترى أن الحياة الأبدية وقف على بعض الأشخاص. يرفض شهود يَهْوَه الخدمة العسكرية بصفتهم مسالمين وضد الحكومات، ويمتنعون عن تحية العلم مما عرّضهم للاضطهاد في ألمانيا النازية، ونادراً ما يشاركون في الانتخابات العامة. يُعمِّدون بالتغطيس، ويرفضون نقل الدم من شخص إلى آخر. يقوم بنشر مذهبهم مبشرون وموزّعو منشورات، ويصدرون كتباً ومجلات دورية. كانوا يعدّون في عام ١٩٨٩ حوالى ٣,٧٨٨٠٠٠ تابع موزّعين على ٢٢ دولة. مركزهم في بروكلين، نيويورك. (المترجم)

والدين. لكن من الواضح، في جميع الأحوال، أن الأشكال الدينية المسمّاة «أصولية» أو «كاريزماتية» هي التي عرفت انتشاراً مذهلاً سواءً أكانت إنجيلية بروتستانتية أم سلفية مسلمة. ويعتري التصلُّبُ الأرثوذكسيّ نفسه الكنيسة الكاثوليكية أو الديانة اليهودية، وحتى الهندوسية. والأصولوية هي شكل الدينيّ الأفضل تكيُّفاً مع العولمة، لأنه يضطلع بإزالة هويته الثقافية الخاصة ويتخذ من ذلك أداة لطموحه إلى العالمية.

زوال الصفة الإقليمية وفِقدان الهويّة الثقافية

لا ريب في أن هذه ليست المرة الأولى التي تُصدّر فيها الأديان تعاليمها وتحوِّل إليها مَن ليس مِن أتباعها خارج نطاقها الثقافي، لكن تبديل الأديان يترافق مع سياق فقدان الهوية الثقافية/ تثاقف، حيث تعاود المعالم الدينية والثقافية اتصالها كيفما اتفق، وغالباً ما يحدث ذلك في إطار فتوحات أو أشكال هيمنة سياسية شتّى. إن أَقْلَمة الأديان تستَتْبِع، أو، بعبارة أحدث، اندراجها الثقافي (تحلّ في صُلب ثقافة قائمة). وكان للمسيحية وللإسلام تأثير لا يُنكَر على صعيد التغريب للأولى والتعريب للثاني، حتى وإن برزت شيئاً فشيئاً تواليف جديدة بين دين وثقافة، سوّغت تقسيم العالم إلى مناطق ثقافية (ثقافة فارسية، أو عثمانية، مسيحية أميركا اللاتينية). ثم إن أَقْلَمة الديني، مَؤيّدةً من قِبل السياسي، هي في أُسِّ نظرية صِدام/ حوار الحضارات.

لقد وضع علماء الإناسة حشداً من المفاهيم لِعَقل هذه الاتصالات: تثاقُف، نغولة، توفيقية، تهجين. . . وقد أفاض الماركسيون من جميع المشارب في استخدام مفهوم الاستلاب، لكي يُبيِّنوا كيف أمكن الهيمنة السياسية أو الإيديولوجية أن تغرس معتقدات مُهمَّتُها الحفاظ على تلك الهيمنة باستبطانها: كان ينبغي في الواقع تفسير لماذا يعتنق المغلوبون دين الغالبين، علماً بأن الحالة النموذجية الأمثل كانت بلا أدنى شك اعتناق العبيد السود الأميركيين البروتستانتية، بمنأى عن سياسة تحويل منتظم يعتمدها أسيادهم (ولكن كيف

يُفسَّر تفضيلُ نظرائهم في الأرجاء الكاثوليكية في الأميركتين الانصرافَ نحو أديان تلفيقية مثل الفودو؟(*).

والحال أنّ «الديني» اليوم ينتقل على وجه الدقة خارج أي نظام للهيمنة السياسية. ولا ريب في أن كثيرين يرون في انتشار الخمسينية انمساخاً جديداً للإمبريالية الإيديولوجية الأميركية، ولكن الواقع، كما سنرى، أشدّ تعقيداً: إذ ما العمل عندئذ مع انتشار الإسلام، وأهمية الأفارقة في كاثوليكية الوقت الحاضر، أو توسّع البوذية؟ وهل تحوُّل العديد من السود الأميركيين إلى الإسلام يجعل من الإسلام الاستلاب الجديد أو على العكس الشكلَ الجديد لمناهضة الإمبريالية؟

ثمة ظاهرتان تلعبان دوراً رئيسياً في طَفْرة الديني اليوم هما: زوال الصفة الإقليمية وفِقدان الهويّة الثقافية. ولا يرتبط زوال الصفة الإقليمية بانتقال الأشخاص فحسب (الذي لا يعني سوى نسبة ضئيلة في المئة من سكان العالم) بقدر ما يرتبط بانتقال الأفكار، والمواد الثقافية، والإعلام وأنماط الاستهلاك بعامة في فضاء غير إقليمي. ولكنّ المادة الثقافية تحتاج لكي تنتقل إلى أن تبدو عالمية، غير مرتبطة بثقافة معيّنة ينبغي فهمها قبل إدراك رسالتها. والحال أن الديني ينتقل خارج المعرفة. فالخلاص لا يتطلب معرفة بل إيماناً. والاثنان بعيدان طبعاً عن أن يكونا متعارضين في أديان مُنزَّلة في الثقافة تنزيل الجوهرة من الخاتم ومطوِّرةٍ تفكيراً لاهوتياً منتعشاً بالتماس مع الفلسفة والأدب. بيد أن هذا الاتصال لم يعد ضرورياً، وليس هذا فحسب، بل يغدو عائقاً عندما يتعلّق الأمر بالانتقال في «زمن حقيقي» في فضاء حلّ فيه الإعلام محل المعرفة.

إن انفصال المعالم الدينية عن المعالم الثقافية ليس نتيجة لإزالة المعالم الإقليمية، فهو يتساوق معها، ولكنه يصبح في بيئته، إذ يخضع لسياقات جدلية متغيرة، داخلية وخارجية على السواء. وتستدرج العَلْمَنةُ الدينيَّ لكي ينأى عن

(*) Vaudou: عبادة أرواحية لدى زنوج الأنتيل وهايتي. (المترجم)

ثقافة مُدْرَكة منذ الآن على أنها لا مبالية، بل عدائية. وهنا يدور الجدل بين «أصولية» و«توافقية» وهما وضعيتان أكثر من كونهما نظريتين لاهوتيّتين: فالأصولية تضطلع بالقطيعة الثقافية، والتوافقية تعتبر أن تجسُّد الديني في ثقافة (مَكينة أو في طور التكوُّن) شرط لحضورها في العالم. يرى الأصوليّ أن معيار الانفصال هو الإيمان: لا نتقاسم إلا في الإيمان. أما التوافقي فيرَى أن المؤمن يمكن أن يتقاسم ثقافةً وقِيماً مشتركة مع غير المؤمن. يمكن الحديث عن يهودي مُلحد أو عن غير مؤمن ذي ثقافة كاثوليكية، ونشهد اليوم ظهور مفهوم «مسلم مُلْحِد»، وفي المقابل يصعب تخيُّل خمسينيّ مُلْحِد، وسلفيّ لا أدريّ، أو مثقف بثقافة «شاهد يَهْوَه».

ينقلب الديني على الثقافة المحيطة التي لم يعد يُنظَر إليها بوصفها مجرّد ثقافة دنيوية بل تُعتبر ثقافة وثنية (من المبشّرين الخمسينيين إلى الطالبانيين والوهّابيين). تختفي المسافة ما بين الاثنين، مسافة التوافق. وتكون الرغبة إذ ذاك منصبّة على وضع تعريف بما هو «دينيّ محض». وهذا الديني المحض يمكن أن يتكوّن في سياقات شتّى. قد يكون ذلك وقوع أزمة علاقة اجتماعية تستَتْبِع إعادة صياغة هويّتيه بناءً على مَعْلَم ديني (هجرة، أزمة قَبَلانية) وقد يكون ذلك هو البناء الواضح لدين مُعدّ لـ «التصدير»: يقود الانشغال التبشيري، في وجود سوق عالمية موحّدة النمط، إلى القيام بدراسة للسوق، وتصنيف المنتج من أجل السوق، والاعتماد على الطلب، ولكن مع تنشيط طلب أيضاً. وينجم زوال الصفة الإقليمية أيضاً عن أزمة الدولة ـ الأمة المؤقلَمة، والتي تتشبّث بها اللائيكية مع ذلك (من فرنسا إلى تركيا).

إذا كان بمُكنة أديان أن تنتقل خارج ثقافاتها الأصلية فلأنها عرفت كيف «تفقد هويتها الثقافية». ذلك بأن المعْلَم الديني ينتقل من دون معالم ثقافية، مع احتمال اتصاله مجدداً بمعالم ثقافية عائمة: حلال فاست فود، إيكو ـ كاشير، سيبر فتوى، حلال داتنغ، روك مسيحي، تأمُّل مُتعالٍ؛ كذلك لا يساهم التصرُّف

الحاذق الذي بدَّل اسم عيد الميلاد وحفلة وداع الشتاء في تحييد الديني فحسب بل يساهم أيضاً في مُفاقمته إذ يضع حداً لتحوّله إلى ثقافة، و«تنزُّله» في الثقافة.

تترتّب على فِقدان الهويّة الثقافية نتائج أساسية: فهي أولاً تحوّل المسافة بين المؤمن وغير المؤمن إلى حاجز، فلا يعودان يتقاسمان لا تناسق الحركة ولا قِيماً مشتركة. والشيء الذي يختفي هو كامل المسافة الوسيطة بين المؤمنين غير الممارسين للشعائر، والممارسين بالاسم، وغير المؤمنين الدينيين ثقافياً. فالمؤمنون يرون أن فاتري الإيمان، الخامدين، أولئك الذين لم يُتمّوا تحوّلهم الثاني [إلى الديانة] (الولادة الجديدة)(*) هم في الواقع جزء من العالم الدنيوي، بل العالم الوثني، وعكسياً، يبدو المؤمن في نظر غير المؤمن سيّئ المعشر لا بل مُتزمّتاً. إن فقدان الهوية الثقافية هو فقدان البداهة الاجتماعية للدين. ومن الآن فصاعداً يعيش المؤمنون في ما بينهم كأقلّيات محاطين بثقافة دنيوية، مُلحدة، إباحية، مادية، اختارت آلهة مزيّفة: المال، والجنس، أو الإنسان نفسه. هذا وإن كان المؤمنون هم الأكثرية إحصائياً كما هم في الولايات المتحدة.

من جهة ثانية، يترك الحضور المتزامن في السوق «المنتجات الدينية» المختلفة أثراً على صعيد المنافسة وتوحيد النمط في آن، لا يمسّ النظرية اللاهوتية بل التديُّن. وتوحيد النمط هذا يوجد في علم اجتماع المنتمين إلى الحركات الدينية الجديدة، التي تُرتِّب ملامح خاصة بما أسميتُه الأصولية الجديدة: بُنى عائلية حديثة (أي رجل وامرأة متماثلان من حيث العمر والتربية) ولكن قِيَم محافظة، وممارسة ضغط سياسي لإعلاء شأن القِيَم الأخلاقية، ولكن عدم اكتراث بالإيديولوجية السياسية وبشكل الدولة، ونساء هنَّ في الوقت ذاته مناضلات ومقتصرات على أداء مهمّات تقليدية (النسوة المحدَثات المحجّبات يتباهَين بهذه الصفة)، ومهن حديثة (مهندسون، موظفون) ولكن خطاب من

(*) Born again. المولود من جديد، أو الولادة الجديدة، حركة دينية واسعة الانتشار في إطار المسيحية الإنجيلية. (المترجم)

«التراث»، وإلحاح على المعيار بدل الحب والتراؤف، وانغلاق طائفي، ولكن رؤية عالمية للدين، لامبالاة بالثقافة التقليدية وبالفن، ولكن انبهار بالتكنولوجيا الحديثة. . . إن أشكال التديُّن لتتشابه وإن تعارضت الهويّات الدينية. وإن توحيد أساليب الحياة، والمعايير والقِيَم، لتتماشى مع العَوْلَمة.

كما تُطلب أشياء مماثلة (تأكيد الذات، إنجاز، سعادة، خلاص) كذلك تتشاكل الأديان بناءً على هذا الطلب. وقد تعززت المُشاكَلة بواسطة السوق بفضل الدور الذي تقوم به المؤسسات: سواء أكان ذلك من طريق القانون أم أحكام القضاء. وشيئاً فشيئاً يتكوّن قالب مشترك، لأن المؤسسات تحتاج إلى تحديد صالح لكل الأديان. بيد أن هذه المشاكلة لا تستجيب لرغبة في التحكّم، والسيطرةِ والتثاقُف على نحو أفضل فحسْب، كما كانت الحال في تقليد تدخّل الدولة في الشأن الروحي، وإنما تحدث مشاكلة الديني اليوم باسم النقيض على وجه الدقة: إنها تجري باسم المساواة والحرية. ولكي تُعامَل الأديان معاملة متساوية ينبغي أن تدخل في نموذج مشترك: من ذلك على سبيل المثال أن السماح لدين ما بأن يكون له مرشدون روحيون في الجيش يفترض امتلاك هذا الدين لفئة من مقيمي الشعائر المهنيين فإن لم يوجدوا وجب اختراعهم. والحال أن مبادئ الفصل بين الكنيسة والدولة في البلدان الديموقراطية عملت بحيث لا تستطع الدولة أن تحدِّد الديني، ولكن عليها مع ذلك أن تستخدم نموذجاً مشتركاً. والمفارقة أن مشاكلة الديني، المطبَّقة منذ عهد قريب لضمان سيطرة أفضل، من منظور المجانسة الإقليمية والسياسية، انطلاقاً من مشروع وطني بوجه عام، تجري اليوم من منظور «حقوق الإنسان»، والحرية الدينية، والتعدّدية الثقافية. وبعيداً عن أن تكون التعددية الثقافية اعترافاً بالفوارق الأصلية فما هي إلاّ تعبير عن مشاكلة ثقافات وأديان بناءً على نموذج مشترك، هو نموذج أصغر القواسم المشتركة: بعض المعالم الدينية، مقطوعة عن سياقها، و«معادلة» بالممارسة القانونية ومُقامة مقام المعالم الثقافية. ومن شأن التعددية الثقافية أن تزيل العمق الثقافي وأن تضع باسم الثقافة حفنة من المعالم الدينية، يشبه بعضها

بعضاً (تعليمات غذائية وثيابية مختصرة في بضع علامات، مثل الحجاب). إن التعددية الثقافية هي المشاركة المالية مقتصرة على كسب الزوجين.

ديني محض؟

ولكن ما الذي يمكن أن يعنيه «الديني المحض»؟ كان التوتّر بين الإيمان والثقافة موجوداً على الدوام، ولا سيّما في أوقات القطيعة طبعاً (الوحي، اعتناق الدين). وعلى ذلك فالقطيعة مع الثقافة المكتَنِفة تستتبع تأكيداً لنموذج أصولي (ينبغي العودة إلى المعايير الدينية البيِّنة وإليها وحدها) أو تماميّ (كل مظاهر حياتي يجب أن يحكمها إيماني، حتى وإن كنت لا أفرضه على الآخرين)[1]. إن حديث الإيمان، والمتحوّل أو المولود من جديد، يرفض أن يُصنَّف إيمانه، كما يفعل علماء الإناسة، في فئة نظام رمزي ثقافي بين أنظمة أخرى، وعنده أن الأمر يتعلّق بمطلَق، وهذا ما يُسمِّيه عالم اللاهوت البروتستانتي، كارل بارث «طفرة الإيمان» التي تصنع الديني. فما من لاهوت من دون إيمان. ولا ريب في أن الجدل الدائر بين الإيمان والمعرفة ملازم لجميع الأديان المنزَّلة. ولطالما أكدت التيارات «المعتدلة» مثل التومائية[*] عدم التناقض بين الاثنين، فالإيمان والمعرفة يقوّي أحدُهما الآخر. ولكن كان من أثر ظواهر فقدان الهويّة الثقافية كسر تلك العلاقة الجدلية: ينبغي للنصوص المقدّسة أن تكون قادرة على النطق خارج أي سياق ثقافي. والحال أننا نشهد سيرورة فقدان الهوية الثقافية للنصوص المقدّسة. ونعلم كم أن الكتاب المقدّس هو نصّ أدبي، ومع ذلك سوف يذهب الإنجيليون

---

(1) Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper, 1996.

(*) Thomisme: نظرية توما الأكويني في الفلسفة واللاهوت. فيلسوف ولاهوتي إيطالي (١٢٢٨-١٢٧٤). قديس وراهب ـ ولد في إيطاليا وعلّم في جامعة باريس. اطّلع على الفلسفة الإسلامية ولا سيما آراء ابن سينا والغزالي وابن رشد المترجمة إلى اللاتينية. تميّز نظريته بين نوعين من العلوم: العلوم التي تحمل في ذاتها مبادئها الخاصة (حساب، هندسة) والعلوم التي تستمدّها من سجلّ أعلى هو بالنسبة إلى اللاهوت علم الله الخاص. (المترجم)

البروتستانت إلى قراءته بـ «الحرف»، ولكنه حرف يتحرّر من اللغة بحيث لا يبقى له سوى مغزى بسيط. إن السيرورة النهائية لإزالة الهوية الثقافية هذه هي ما يصنع بحق نجاح الخمسينيين اليوم. وما يُميّز الخمسينية، علاوة على الملامح الخاصة بما يُسمّى الإنجيلية (الإلحاح على اعتناق الدين مجدّداً، الخاص بالمولود من جديد، والاعتقاد الحَرْفي بالكتاب المقدّس) هو اللغة اللَّدُنيّة، والتكلم بلغات. فبتأثير من الروح القدس، واقتداء بالرسُل، يعمد بعض المؤمنين إلى «التكلم بلغات»، بحيث يفهم ما يقولون أشخاص لا تجمعهم بهم أية لغة مشتركة. في الخمسينية طبعاً مدارس عِدّة: لا ترى في اللغة اللَّدُنِيّة شرط الخلاص، ولكن «التكلم بلغات» هو حقاً علامة المصنع الخاصة بالخمسينية. والحال أن الخمسينيين الذين يبشّرون بـ «لغات» لا يبشّرون بأية لغة معيّنة وليست لديهم أية معرفة بلغات أجنبية. ومع أن اللغة اللَّدنية ليست سوى تعاقب أصوات فإن «الرسالة» تمرّ: فكلام اللَّه لم يعد بحاجة إلى أن يندرج في لغة وفي ثقافة معيّنتين؛ إنه متطاير كألسنة اللهب، وهنا أمر خارق: فاللغة التي يتكلمونها لم تعد لغة حقيقية، وكلام اللَّه ما عاد متجسّداً في لغة معيّنة. إذاً لدينا هنا مقاربتان متزامنتان للحرف: وذلك أن الخمسينية هي «حرفيّة»، أي إنها لا تشك في صحة الكتابات المقدسة، ولكنها لا تهتمّ باللغة الحقيقية للنص، ولا من ثمّ بأية لغة بعينها. والحال أن النصّ التوراتي، على ما يُظنّ، يطرح مشكلة: لمّا كان مكتوباً بالعبرية، أو الآرامية أو اليونانية، فإنه يثير مسائل تتعلق بالترجمة، والبيئة الثقافية للغة العصر، إذ من المعلوم أن لا وجود للغة محايدة: كل لغة تحيل على سياق ثقافي معقّد، ولكل لغة تاريخ. وإذ يجهل العنصريون اللغة الحقيقية فإنهم يحلّون مسألة سياقية النص المقدس: إن اللَّه يتكلم من دون سياق[1].

---

(١) تطرّق إلى هذه المسألة ميشال دو سرتو الذي كان يرى أن اللغة اللَّدُنية (glossolalie) «لغة دينية محض»:

Michel de Certeau: «Vocal Utopias: glossolalias» *Representations*, n° 56. Special Issue: The New Erudition», automne 1996, P. 29-47.

كيف يُورَّث الديني؟

كيف يمكن أن يولد المرء من أبوين «مولودين من جديد»، كيف يمكن أن يكون ابناً لمتحوّل من دين إلى آخر؟ إن القطيعة لا تُورِّث. ومن أجل ذلك كانت الأديان على الدوام متثاقفة أو مندرجة في ثقافة. بيد أن هذا التفريق بين دين وثقافة اليوم يبدو أنه لا يزال قائماً على وجه الدقة لأن العولمة تضع موضع المساءلة خلود الثقافات وأقلمتها. إن مجتمع المعرفة الذي يُمتدح اليوم هو مجتمع معرفة منزوعة الثقافة، مختزلَة في إعلام مُتداول. ثم إن استقلال الديني، وانفصال المعالم الثقافية والدينية على تناغم مع ما يحدث اليوم. تلك هي حقاً حداثة الديني.

على أن هذا التوتّر الدائم بين دين وثقافة غير مستقر. وثمة مسألتان متواتران تواجهان المتحوّلين والمولودين من جديد: كيف ينقل أحدهم إيمانه إلى أولاده وكيف يستميل الآخرين (Reaching out). والكلمة الضخمة اليوم هي إعادة الاتصال، البديل الوحيد من انتباذ(*) الديني. ولا يستقيم القول بوجوب الإيمان كله أو لا شيء منه، خصوصاً بالنسبة إلى جيل جديد يرى في «العودة إلى الديني» ظاهرة مُكتسَبَةً ومُتجاوَزَةً في آن.

إن إعادة الاتصال إذاً هي مسألة متواترة لدى الكنيسة الكاثوليكية، ومسلمين وسطيين (مثل الداعية التلفزيوني عَمرو خالد) أو إنجيليين أميركيين عدلوا عن الفكرة القائلة بأن عودة المسيح موعدها صباح غد. ثم إن المؤمنين لا يقضون وقتهم في الصلاة: فهم ينتظرون أيضاً شيئاً من قِبل السياسة والاقتصاد. وعلامة ذلك إخفاق اليمين المسيحي الأميركي، الذي لم يعد يعرف نفسه من خلال

(*) اخترنا هذه الكلمة ترجمة لعبارة Ghettoïsation المشتقة من Getto، المعرّبة عادة «غيتو» ومعناها الحي الذي كان اليهود يجبرون على الإقامة فيه، وهو بمعنى المعزِل أو المنبَذ (مكان تقيم فيه أقلية منبوذة). (المترجم)

المرشح الجمهوري إلى الرئاسة في عام ٢٠٠٨[١]. فلم يعد النضال ضد الإجهاض وزواج المِثليين ليسمح بتجنُّب انشغالات العديد من المؤمنين المتعلقة بارتفاع حرارة الأرض، والضمان الاجتماعي أو إفقار السكان. ومن إيران إلى العربية السعودية، مروراً بمقاطعة شمالي غربي الباكستان، لم يحلّ تطبيق الشريعة في شيء المشكلات الاقتصادية والاجتماعية. وفي إسرائيل يطرح إفقار اليهود الأرثوذكس مشكلة اقتصادية للدولة. زد على ذلك أن عدداً من شبان الحريديم[*] اليهود فقدوا الإيمان بأن يصبحوا بالضرورة علمانيين مندمجين اجتماعياً[٢]. إن مسألة الاجتماعي والثقافة عادت لتلاحق طوائف الإيمان.

عندئذ تذهب الأديان لاصطياد معالم ثقافية جديدة، ولا سيّما منها المستخرجة من الثقافة الشابة. في لورد Lourdes تنظم مطرانية ثارب ولورد ليلة عيد وصلاة في ٣١ كانون الأول/ ديسمبر. الاسم الرمزي للسهرة: ٣د، ديسكوتيك دو ديو. يتضمّن البرنامج: حفلة موسيقية تحييها فرقة الروك المسيحية إكزو، يليها زيّاح نحو مغارة ماسّابِيَل Massabielle، حيث سيقام قُدّاس يترأسه المطران جاك برييه، وللشباب بعد ذلك الاختيار بين إحياء ليلة عبادة أو «مقهى ليلي»[٣]. وتحفل الأدبيات الإنجيلية الأميركية، وكذلك أدبيات اليهود الأرثوذكس، بهذا البحث المولَّه عن إعادة الاتصال، ما يثبت أن وضعية الديني المحض لا تُحتَمل طويلاً. على أن موضوع المناقشة هنا هو البُعد الثقافي لهذه المعالم الدينية الجديدة، إذ يجري الخلط فيها بلا ريب بين الرمز والثقافة، ولا شك في أن ترميز الديني في الخطاب الشاب يبقى في إطار الانتقاليّ والعابر.

---

(١) Necla Banerjce «Taking their faith, but not their politics, to the people», *New York Times*, 1er juin 2008.

(*) haredim: فرقة يهودية تقليدية.

(٢) يُسمَّون «شباب نايك» في إسرائيل؛ cf, Daniel Ben - Tal, «yeshiva dropouts walk on the wild side» Jerusalem Post du 17 Jan vir 2007.

(٣) Lourdes se lance dans le réveillon Chrétien», *Le Figaro* du 28 decembre 2006.

ومن جهة ثانية غالباً ما تكون هذه وجهة نظر الدينيين القائلة بأن المقصود هو اجتذاب الزبون وليس تبنّي رؤيته للعالم. ولكنّ ذلك يُبقي مسألة معرفة ما الذي تعنيه ثقافة دينية بعد الآن قائمةً لم تُمسّ. وفي الانتظار يتغلّب الجهل المقدّس.

المتحوّلون الجُدد

إن التحوّلات عن دين إلى آخر كانت موجودة على الدوام، لكن التحوّلات الكثيفة كانت جماعية بوجه عام وحصلت في سياقات سياسية معيّنة (فتوحات، استراتيجية إدماج، تعبير عن هويّات محلّية). والجديد اليوم غلبة التحوّلات الحاصلة بناءً على اختيار فردي وفي سياقات بالغة التنوّع. وهي تتصف بالكثافة وتتساوق مع الاندفاع السريع للتيارات الدينية الجديدة، التي تنتشر إما داخل الأديان القائمة (حركات كاريزماتية(*) وإنجيلية في المسيحية على حساب الأشكال الأكثر ليبرالية أو التقليدية، وانتشار السلفية في الإسلام: وإما على شكل أديان جديدة، غالباً ما تُنعت بأنها «بِدَع». بيد أن الظاهرة الرئيسية في هذه التحوّلات هي الانفصال بين الديني والثقافة، أي إن الأديان تجتذب الأتباع من خارج الثقافات المقترنة بها تقليدياً، أو ذات تأثير على صعيد فقدان الهوية الثقافية غير متبوع بتثاقُف: إنها تنأى بنفسها عن كلٍ من الثقافات المكتنِفة، المعتبرة دنيوية جداً، لا بل وثنية حتى، من غير أن تغدو مع ذلك هي المروّجة للثقافات الجديدة.

إن الحدود بين أشكال التديّن الجديدة والأديان والبِدع (أو الفِرق) الجديدة

(*) Charismatiques: حركات تجديد روحية كاثوليكية ظهرت في أوساط كاثوليك الشمال الأميركي في الخمسينيات من القرن العشرين على غرار البروتستانتية والحركات الخمسينية (أو العَنْصَرية). لاقت نجاحاً استثنائياً في أوروبا ثم في العالم خلال العقود التالية وسط جماعات الصلاة والطوائف المستقرّة المتجمّعة بقيادة المؤسِّسين الذين يقومون بدور القساوسة. تشدِّد على الاهتداء «الطوعي» بواسطة «فيض» الروح القدس، وعلى عطية اللغات وقُدرات الشفاء والتفتُّح الفردي عن طريق تقنيات نفسانية. كان أتباعها مهمّشين في البداية بسبب أصوليّتهم قبل أن يلقوا تشجيعاً رسمياً من قِبل روما (البابا يوحنا بولس الثاني ١٩٨١). (المترجم)

ليست واضحة تماماً. فكيف يُصنَّف المورمونيون وشهود يَهْوَه: إنهم يعدّون أنفسهم مسيحيين لكنهم مرفوضون بهذه الصفة من قِبل الكنائس الأخرى كافة. من أجل ذلك ابتكر علماء الاجتماع المختصون بالأديان عبارة «حركات دينية جديدة» [ح.د.ج]، وهو ما يسمح، في ما يتعدّى سلاسل الأنساب والتفرّعات، بفهم هذه التيارات الجديدة جميعاً، سواء أكانت خمسينية أم شهود يَهْوَه أو هار كريشنا.

إن المتحوّلين هم قوم رُحّل في المقام الأول، حتى وإن لم يتحركوا جسدياً: إنهم يتسوّقون، ويتذوّقون ويجرّبون، ويرتحلون خِفافاً على شبكة الإنترنيت. وكثير من التحوّلات عن دين إلى آخر هي تحوّلات ذاتية: يختار المرء دينه بنفسه، ويعلن انتماءه إليه، ويروح من بعد يفتش عن سلطة دينية للتصديق على اختياره. والأمر مدهش بنوع خاص في التحوّلات إلى اليهودية، عندما لا تكون هذه التحوّلات على سبيل المجاملة (من أجل الزواج أو اكتساب الجنسية الإسرائيلية). في الواقع لا وجود لبعثات تبشيرية يهودية أجنبية. غير أن مئات من المرشحين لاعتناق اليهودية يطرقون كلَّ عام كلَّ الأبواب التي يمكن أن يجدوها لكي يُصار إلى الاعتراف بهم كيهود(١). فالتحوّل هنا ليس ثمرة لضغط سياسي ولا لتأثير ثقافة مهيمنة ولا لدعوة إراديّة.

إن حكايات المتحوّلين لتتشابه تشابهاً غَريباً: يتعلّق الأمر غالباً بمسار شخصي جداً، يبدأ بشعور بعدم الرضا والإحباط، يليه بحث عبر أنظمة تفكير متنوعة، وفجأة، يتمّ اللقاء مع المسيح، أو اللّٰه أو شيخ الطريقة. وتكتظ المواقع

(١) سوف نطّلع في هذا الكتاب على حالة جماعات هامشية تقرّر، تحت تأثير زعيم محلّي كاريزماتي متحدّر من البروتستانتية في أغلب الأحيان، أن تعلن أنها يهودية، متوسّلة، إذا لزم الأمر، الانتساب إلى قبائل إسرائيل العشر الضائعة: البن مناش «Ben Menash» (جماعة تبتية ـ برمانية تعيش في الهند)، والأبايودايا (في أوغندا)، و «العبرانيون السود» في شيكاغو الذين ذهبوا إلى إسرائيل.

المسلمة على الإنترنيت بروايات عن حالات تحوّل، تكتسب مزيداً من القيمة كلما كان العضو الجديد مسيحياً، وغربياً ومثقفاً إذا أمكن ذاك. ويفضّل الإنجيليون الاعتراف العلني أمام محفل من المؤمنين المخلصين: «لقد شربت الخمر، وتعاطيت المخدّرات، وسرقت، ومن ثم التقيت المسيح ذات يوم»[1]. ثم إن التحوّل قد يكون داخلياً وجدانياً. يبقى المرء على الدين نفسه، ولكنه يغدو مولوداً من جديد؛ وهذا مبدأ أساسي لدى الإنجيليين والخمسينيين، فلا يكفي أن يكون المرء معمّداً، بل يتعيّن عليه أن يقوم بعودة شخصية إلى المسيح. والمؤمن «معترف بذنونه»: عليه أن يعبّر عن إيمانه في جميع ميادين حياته، وهذا ما نجده لدى السلفيين كما نجده عند الحريديم اليهود. وتعتمد الحركات المسيحية الكاريزماتية، ومن ضمنها الكاثوليكية، ترسيمة التفكير هذه، حتى وإن لم تكن هناك مراسم خاصة بالضرورة. ويرى المسلمون السلفيون والتبليغيون، على طريقتهم، لزوم القيام بعودة حقيقية وعلى ذلك يجب التخلّي عن التصوّر التقليدي للإسلام. إن «إعادة» التحوّل هي تجربة شخصية، وإشراق، ومسعى ثقافي في ما ندر. وقلّما يكون للجدل اللاهوتي دور هنا: إن «رواية الحياة» هي التي تطغى.

إن المتحوّلين والمولودين من جديد هم في صُلب تحقيقنا، لأنهم يجسّدون على نحو أفضل ظاهرة إزالة الهوية الثقافية للديني. فكلا الفريقين يتقاسمان ملامح مشتركة، حتى وإن بدت بوضوح تبايُنات في الأسلوب وفي الجوهر (ولا سيما بين الجماعات الأميل إلى أن تكون متقشّفة والجماعات التي تبجّل التباهي بالثروة كبرهان على نعمة الربّ).

---

(١) في فيلم وثائقي جيد جداً لكريم مِسْكه، «بورن أغن [المولودون من جديد]: المؤمنون الجُدد» (٢٠٠٥)، يظهر أحد الشبان السلفيين المستجوبين وهو متحوّل فرنسي يدعى داود، ويروي أحد الإنجيليين، ويدعى محمّد، قصة حياته أمام الطائفة. لم يخترهما المخرج لهذا السبب، بل اكتفى بملاحظة بعض طوائف المولودين من جديد (born again) في المدينة نفسها.

وليست التحوّلات وإعادة التحوّلات التي تجري داخل دين بعينه باللعبة التي تنتهي بالتعادل. فهناك رابحون وخاسرون. في المسيحية تصعد المذاهب الإنجيلية البروتستانتية، وعلى رأسها الخمسينية، وهي تهاجم في الواقع جميع الأديان الأخرى: والكاثوليكية أولى ضحاياها. وهو ما رأيناه، في البرازيل حيث انخفض عدد الكاثوليك من ٩٠٪ إلى ٦٧٪ من السكان بين عامي ١٩٦٥ و٢٠٠٥؛ وفي إسبانيا حيث ارتفع عدد البروتستانت من بضع عشرات الآلاف إلى العديد من مئات الآلاف بين عامي ١٩٩٥ و٢٠٠٥ بفعل تحوّل المهاجرين من أميركا اللاتينية إلى البروتستانتية: وفي أقل من عشرين سنة (١٩٨٠-١٩٩٨) تحوّل ١٠٪ من سكان الرأس الأخضر عن الكاثوليكية إلى البروتستانتية. غير أن البلدان المسيحية الأرثوذكسية (الإمبراطورية السوفياتية السابقة) والبلدان المسلمة (آسيا الوسطى) قد تأثرت هي أيضاً. وتوجد طوائف خمسينية في أماكن غير متوقعة مثل سيسيليا، واليونان ولبنان. وأما في فرنسا فقد حققت البروتستانتية اختراقاً لم يحظ بدراسة كافية لكنه مُتابَع منذ أمد بعيد من قِبل الباحثين الأميركيين[١].

لكن لا يمكن الحديث عن طَفْرة داخلية في المسيحية فحسب، لأن الإنجيلية تنتشر أيضاً في الصين وفي العالم المسلم. ولم يعد تغيير الأديان مختصاً كما في السابق بمناطق التماسّ التكتونية، حيث تحمل سلطة سياسية جديدة دينها معها.

---

(١) Harvey Cox, *Fire From Heaven*, Cambridge, Da Capo Press, 1995; R. Stephen Warner, Judith G. Wittner, *Gathering in Diaspora*, Philadelphia, Temple University Press, 1998; Peter Berger, *the Sacred Canopy*, New York, Random Book, 1967;

في ما يخص الفرنسيين أنظر:

Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau:* Le Protestantisme évangélique en France (1800 - 2005), *Genève*, Labor et Fides, 2006, et Yannick Fer, *Pentecôtisme en Polynésie française: L'Évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides, 2005;

تجدر الإشارة إلى أن الأمر يتعلّق هنا بمؤلفين بروتستانتيين، يصدران عن دار نشر بروتستانتية.

بل هو ظاهرة إجمالية، إذ تقوم اليوم سوق دينية حقيقية تجعل أكثر الخيارات تنوّعاً ممكناً، وهذا لا يعني أن الحرية الدينية موجودة في كل مكان، بل يعني أن الرابطة التقليدية بين دين وثقافة قد اندثرت: فلم يعد كل جزائري مسلماً حُكماً، ولا كل روسي أرثوذكسياً، ولا البولوني كاثوليكياً. والخيارات التي كانت حتى عهد قريب لا تُعقل باتت معقولة، إن لم تكن سهلة. وأفضل مثال على ذلك التبشير في وسط إسلامي. لِمَ كان التحوّل عن الإسلام إلى المسيحية إبّان السيطرة الاستعمارية ضعيفاً جداً على ما كان يلقاه من تشجيع السلطات آنذاك؟ لقد دعمت الجمهورية الفرنسية العلمانية نشاطات البعثات التبشيرية للآباء البيض. وليس من قبيل المصادفة تماماً أن كان مؤسّس الآباء البيض الكاردينال لافيجري، هو أيضاً مَن عمل على التحاق الكنيسة الكاثوليكية بالجمهورية. في الجزائر، حين كانت إقليماً فرنسياً، لم تكن حيازة المواطنة الفرنسية مشروطة بالتخلي عن الدين الإسلامي في ذاته، ولكن لمّا كانت تقتضي العدول عن نظام الأحوال الشخصية كان من الواضح أن التحوّل إلى المسيحية يسهّل مثل هذا الاندماج: إذاً كان ثمة تحريض على التحوّل. على أن الحصيلة كانت مخيّبة للآمال جداً. ففي ما عدا بعض العائلات القبيلية المثقفة (عمروش، رغّي) كان نشاط الآباء البيض التبشيري عقيماً على نحو مدهش، وما لبثت الكنيسة الكاثوليكية أن تخلّت تدريجياً عن التحويل في وسط مسلم مكتفية بممارسة «الشهادة» (على غرار دير تبحرين في الجزائر مثلاً)؛ حتى إن الأب كريستيان دلورم ذهب إلى حدّ الإعلان أنه لا ينبغي تحويل الجزائريين إلى المسيحية لأن السِمة الإسلامية جزء لا يتجزّأ من الهوية الجزائرية[١].

والحال أن البرلمان الجزائري صوّت في شباط/فبراير ٢٠٠٦ على قانون يمنع التبشير الديني. لماذا؟ في السابق كان مثل هذا القانون عديم الجدوى لفَرْط ما كانت الحالات نادرة. أما اليوم فإن التحوّل إلى المسيحية يُطاول الرجل

---

(١) *Le Monde* du 4 juin 2008. اعترض عدد كبير من الكاثوليك على هذا الموقف.

و(خصوصاً) المرأة في الشارع، من دون مساعدة جهاز للهيمنة. في عام ٢٠٠٨ أحيل العديد من المتحوّلين إلى المسيحية على المحاكمة[١]. ولا تصلح هنا التفسيرات بعبارات التثاقف أو الهيمنة السياسية، وما ذلك أيضاً لأن حرية دينية قد حلّت فجأة مقترنة بعرض تبشيري سخي. بل الأمر بخلاف ذلك إذ إن المجتمعات والحكومات معادية للنشاط التبشيري، وهو ما ينطبق أولاً على البلدان المسلمة ذات الأنظمة المتسلّطة، ولكنْ هناك دول كثيرة تعارض في سياقات مختلفة التبشير الديني. ففي روسيا والهند مثلاً أُقرَّت في العقد الأول من العام ٢٠٠٠ قوانين تحدّ من علميات التحول (في عام ٢٠٠٦ في ما يخص ولاية راجاستان): يستهدف الهندوسيون بنوع خاص تحوّل أفراد الطبقات الدنيا إما إلى الإنجيلية أو إلى البوذية. وفي فرنسا تصوِّب لجنة برلمانية جهاراً على الحركات الدينية الجديدة. إن تكاثر القوانين والحملات المناهضة للتحوّل من دين إلى آخر تثبت بالعكس نجاح البعثات التبشيرية الجديدة.

حظيت تحوّلات مسيحيين إلى الإسلام على مدى العقود الأخيرة بفيض من التعليقات. وقد صبّت هذه التحولات في مصلحة حركات أصولية (سلفية، تبليغية) وحركات صوفية. ولكن قلّما يُعرف أن القاعدة هي التنظيم الإسلامي الذي يضم أكبر عدد من المتحوّلين (من ١٠ إلى ٢٠٪ من أُمَمِيّي الجماعة) وأنها التنظيم الوحيد الذي يعهد إليهم بمسؤوليات (والحال أن المتحولين هم أبعد من أن يكونوا قوة إسناد متواضعة مهمتها خداع أجهزة الرقابة الأمنية والاشتباه بالناس بناء على ملامحهم الشخصية). وينتشر الإسلام في أوساط المهاجرين الأميركيين اللاتينيين شأنه شأن البروتستانتية. وحركته مهمة لدى السود الأميركيين كما

---

(١) يتعلّق الأمر باثنين من المختصين في مجال المعلوماتية هما رشيد محمد صفير وجمال دحماني، حُكم عليهما بالسجن. وقد أُبطلت دعوى متحوّلة أخرى تدعى حبيبة قوَيْدر. انظر: «Condamnation de deux Algériens Convertis au christianisme», *Le Monde* du 3 juillet 2008.

يوضح انتخاب أول مسلم أميركي عضواً في مجلس الشيوخ عام ٢٠٠٧، وهو متحوّل إلى الإسلام. ويُلاحظ في الواقع أن التحوّلات في جميع الاتجاهات تحصل في الأوساط نفسها: الجيل الثاني من أبناء المهاجرين، طبقات شعبية مزعزعة، «أقلّيات مرئية»، شبّان في حال قطيعة وبحث عن قضية. وفي فرنسا تتطابق خارطة المساجد وخارطة المصلّيات الإنجيلية الجديدة بنسبة ٨٠٪ (الشمال، المنطقة الباريسية، الإلزاس، مجاز الرون ومحيط المتوسط). ويكفي من جهة ثانية حضور طقوس إنجيلية أو لقاءات لشهود يَهْوَه لرؤية ما فيها من تنوّع عِرقي.

لا يُعرف الشيء الكثير عن تحوُّل مسلمين إلى المسيحية. ولا شك في أن هذا التحوّل يحصل لصالح البروتستانتية، حتى وإن ذكرت إحصائيات الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا أن حوالى ٤٠٠ مسلم طلبوا تعميدهم سنوياً في غضون العقد الأول من عام ٢٠٠٠ مقابل ٢٠٠ في تسعينيات القرن العشرين. ولكن بينما كانت الكنيسة الكاثوليكية قليلة الاعتناء بالتبشير كان البروتستانتيون قد اعتمدوا سياسة تحويل أشد عدوانية(١).

إن الحالة الأكثر شهرة في فرنسا هي حالة القس سعيد أوجيبو، المولود في المغرب ورئيس اتحاد الشمال أفريقيين المسيحيين في فرنسا (FANCF) التي تؤكد أنها تضمّ عشرة آلاف عضو في فرنسا. ولنذكر أيضاً عز الدين بن طيبا، المسؤول عن واحة تولوز، وكذلك قسّ سان ـ أوين، عمرو بو عزيز (الجزائري الأصل)، وجميعهم إنجيليون. لكن تصفُّح الدليل السنوي للكنيسة البروتستانتية [اللوثرية] في فرنسا يظهر أنه يتضمّن عدداً معيّناً من الأسماء المسلمة أصلاً (في لونافيل في العام ٢٠٠٥ القس رشيد بو بقرة).

---

(١) سوف يُعثر على مواقع على الإنترنيت، بروتستانتية عموماً، تحثّ على التحوّل مجددة التقليد القديم المتعلّق برفض «الأديان المزيّفة»، ومن تلك المواقع مثلاً www.answering-Islam-.org

لقد صادفتُ هذه الظواهر الخاصة بتحوّل مسلمين إلى المسيحية في آسيا الوسطى في عقد التسعينيات من القرن العشرين. ومن الصعب إحصاء هذه الحركة[1]، لكنها تشمل عشرات الآلاف من المتحوّلين. عندما كنت ممثلاً لمنظمة *OSCE* في طاجكستان (١٩٩٣-١٩٩٤) مكلّفاً «رصد» انتكهات حقوق الإنسان، كانت الأديان عِرقِية على نحو واضح: .كان المسلمون من الطاجيكيين، والأوزبكيين أو القرغيزيين، وكان اليهود من يهود بُخارى، وكان البروتستانت يحملون أسماء سلافية، وألمانية، أو كورية (ولكنها أسماء كوريين «محليين»، نفاهم ستالين إلى آسيا الوسطى في أربعينيات القرن العشرين). وغالباً ما كان الأمر يتعلّق بأتباع الكنائس المعمدانية[*] الذين كانت طائفتهم قديمة العهد في هذه البلاد. والحال أن تغيّراً واضحاً طرأ في نهاية التسعينيات: كانت أغلبية أسماء القساوسة والمؤمنين المعتقلين أسماء مُسْلِمة، وغدت الكنائس منذ الآن عنصرية على الأرجح، وذات ولاء كوري (من كوريا الجنوبية هذه المرة)؛ وفي الموازاة كان شهود يَهْوَه يظهرون في كل مكان[2]. وهناك كنائس أخرى كثيراً ما

---

(١) أطروحة عُمر عربوف:
Oumar Arabove, *Les Mutations du religieux au Tadjikistan,* Paris, EHESS, 2005.

(*) Baptisme: مَعْمَدانية: اسم يطلق على الكنائس البروتستانتية الأصولية التي تمارس تعميد الراشدين بالتغطيس الكامل بعد المجاهرة بالعقيدة الدينية («كنيسة المعترفين»). تنتظم في جماعات مستقلة ذاتياً ترفض كل سلطة أخرى غير سلطة الكتاب المقدّس (مفهوماً فهماً حرفياً) والمسيح. أهمّ تيّاراتها التاريخية المعمدانية الإنكليزية التي ظهرت في عام ١٦٠٩ جرّاء وعظ جون سميث (توفي في عام ١٦١٢). يشكّل المعمدانيون، الذين يقومون بنشاط تبشيري مهمّ، الطائفة الأولى في الولايات المتحدة. يضم الاتحاد المعمداني المؤسس عام ١٩٠٥ حوالى ٤٠ مليون عضو، يتبعون ١٨٠ كنيسة في ٨٧ بلداً. (المترجم)

(٢) أقدّم هنا لائحة غير مكتملة بأسماء الذين تعرّضوا للإزعاج بسبب نشاطاتهم الدينية «غير المشروعة» في الفترة ٢٠٠٤-٢٠٠٦ (Source Forum - 18, www. forum 18 org, Oslo, Norvège).

أوزبكستان:

بروتستانت: باختير تويشييف، مقست جبار برجنوف، نيكولاي ذولفقاروف، ن. يرمولايفا، ل. لانكينا، ن. تَشوا، س. تَشوا، و. عثمانوفا، و. سعيدلييفا، نور مبشوفا، أنور =

يرد ذكرها وهي: كنيسة نعمة المسيح الخمسينية (القس فليكس لي في طشقند)، كنيسة البشارة (سون بوك يم سابقاً)، كنيسة المحبة الكالفنية، كنيسة الإنجيل الكامل؛ كنيسة يسوع المسيح، كنيسة نعمة سونمين (القس عليشر حيدروف) إذاً لدينا هنا كنيسة كورية مع قس مسلم سابقاً(*). وهذه الكنائس تنتمي غالباً إلى حركات خمسينية أممية كُبرى ولِدت في كاليفورنيا في بداية القرن العشرين.

نشهد إذاً حركة تحوّل كثيفة إلى البروتستانتية بين المسلمين في الأصل. وتطاول ظواهر التحوّل هذه بلداناً مسلمة تقليدياً. ففي تركيا حيث اقترنت المسيحية تاريخياً بجماعات عِرقية ـ لغوية أقلّية (أرمن، يونانيين، سريانيين)،

= تاجيكوفا، عليّا شريمبتوفا، شيريل أرتيكبايفا، صوفيا كريوفا، أرتور أرسانوف، ديلا صافيَفا.

هار كريشنا: أسا بكابايفا.

أذربجان:

بروتستانت: نيروز إيازوف، خليل بايايف، وحيد ناجِيَف، زور بالايَف.

شهود يهوه: ماهر باجيروف.

كازاخستان:

بروتستانت: رشيد توربايَف، بيوتر بانافِدِن، رُستم كرولين.

تركمنستان:

بروتستانت: فياشسلاف كالاتايفسكي.

شهود يهوه: بلبل كوليفا، باباكولي يعقوبوف، شوكورجان خاتاموفا، روزيزهان شرَيَيف، أوغو لدوردي ألتيبايفا، غولزهمال ألآغوليفا، بَجنش شاخمورادوف.

قيرغيزيستان:

بروتستانت: ساكتينبيه عثمانوف، اغتيل في عام ٢٠٠٦، دزهانبيك زهاكيبوف، زولومبك ساريغولوف.

تترستان:

بروتستانت: رافيس نابيولّين، تاخير طالبوف.

(*) أسماء هذه الكنائس كما وردت في النص الفرنسي:

Grace of Christ Pentecostal Church, Good News (ex - San Bok ym), Love Presbyterian Church, Full Gospel, Church of Jesus - Christ, Sonmin Grace Church.

جرى الاعتراف بأول كنيسة بروتستانتية تركية عِرقياً في العام ٢٠٠٥: اعتُرِفَ بمعبد ألتنتيب، وهو حيّ في اسطنبول، بصفة وَقْفٍ، وهو الإطار القانوني للجمعيات الدينية. في الحقبة ذاتها حصل العديد من المتحوّلين بعد إجراءات طويلة على إذن بتغيير الإشارة إلى «الدين» في تذاكر الهوية (بروتستانتيون بدل مسلمين). وأُنشئت في أدِيامان، في العام ٢٠٠٧، أول مطرانية على أراضي تركيا الحالية منذ سقوط القسطنطينية: لا يحوّل المطران السرياني الأرثوذكسي الجديد، مالك أورك غريغوريوس، لكن يقصده عشرات الأتراك، ممن لا يتكلمون سوى اللغة التركية لكنهم يدّعون الانتساب إلى جدّة سريانية أو أرمنية. وهذا الأمر لا يخلو من توتّر ففي مَلْطِية اغتيل مسيحيون متحوّلون في العام ٢٠٠٧، فضلاً عن أنهم قُتِلوا على أيدي أشخاص يصدرون على الأرجح عن انتماءات قومية أكثر مما هي إسلامية (إن حزب AK أكثر انفتاحاً على موضوع الممارسة الدينية للمسيحيين في تركيا من القوميين، سواء أكانوا من اليسار أم من اليمين، الذين يرون أن المسيحية هي دين العدو). وفي إندونيسيا رفضت المحكمة الاتحادية في العام ٢٠٠٨ الاعتراف بتحوّل لينا جوي، المولودة باسم أزلينا جَلاني، إلى المسيحية. وفي المقابل قبلت المحاكم المصرية الاعتراف بعودة امرأة قبطية إلى المسيحية بعد أن اعتنقت الإسلام[١].

في المغرب، كما في الجزائر، وكذلك في أغلب الدول العربية، تنتشر الكنائس المسيحية في الخفاء. لكن ردّة الفعل عنيفة في الجزائر: محاكمة متحولين، واعتقال كهنة، وإبعاد مبشّرين.

وفي ما يتعدّى المسألة الديموغرافية (كم عدد المتحوّلين)، فإن واقعة وجود تحوّلات عن الإسلام إلى المسيحية تنتهك بذاتها مُحرَّماً. فحتى الآن كانت الفكرة السائدة لدى الرأي العام تتعلّق بإسلام فتحٍ يحلّ محلّ المسيحية في أفريقيا

(١) Issandr EL Amrani, «The Emergence of a «Coptic Question» in Egypt», ME RIP, 28 avril 2006.

شبه الصحراوية ويطرد بالتدريج المسيحيين العرب التقليديين. والحال أن الواقع أشد تعقيداً: فإذا كانت الكنائس المسيحية التقليدية في أزمة حقاً، ديموغرافياً وروحياً على السواء (انكفاء جماعي لمسيحيي الشرق) فإن المسيحية نفسها في توسّع، ولكن بأشكال جديدة، بروتستانتية وأصولية.

إن الاختراق الذي حققته البوذية (زن Zen، سوكا غاكّاي) وأشكال من الهندوسية الجديدة (حركة سْرِي أوروبنْدو Sri Aurobindo، هاركريشنا) في الغرب معروف بنوع خاص لأنه طاول الطبقات الوسطى والعليا. لكن انتشار «بوذية مُعَولَمة» أمر مثير للاهتمام لأنه يمسّ أوساطاً شديدة التنوّع، من الطبقات الدنيا الهندية إلى السود الأميركيين. فأول نائب أميركي متحوّل إلى البوذية (مع استبعاد ممثلي هاواي من أصل ياباني الذين يرون في البوذية ديناً «ثقافياً»)، هنْك جونسون، من ولاية جورجيا، هو أسود أميركي، عضو في طائفة سوكا غاكّاي؛ وصادَف أن أول مسلم انتخُب في السنة نفسها، كيث أليسون، هو أسود أيضاً. ولكن في اتجاه معاكس يتحوّل بوذيون إلى البروتستانتية: في جمهورية توفا Tuva الروسية، حيث البروتستانتية دين رسمي، يقوم القسّان بير كارايسال وبويان خومشكو من كنيسة «سون بوك ين»، التي أسّسها مبشرون كوريون جنوبيون ينتمون إلى الحركة الخمسينية «فول غوسبل» Full Gospel، بتطوير نشاطاتهما باللغة التوفية. وأخيراً تتصدّر تحوّلات الشخصيات البارزة عن دين إلى آخر عناوين الصحف (انتقل طوني بلير من البروتستانتية إلى الكاثوليكية بعد أن ترك السلطة).

لا ريب في أن مسألة الارتداد عن الإسلام هي التي تبدو، في المناخ السائد حالياً، أنها الأكثر قابلية لإنتاج أزمات وتوتّرات. فكثير من العلمانيين المناضلين، الذين يغضبون لمصير «المرتدين» عن الإسلام، هم أول من ينظر بعين الريبة إلى كل المتحوِّلين في الاتجاه الآخر، سواء أكان تحوّلهم حقيقياً أم مُفترَضاً. بيد أن مسألة الارتداد ما هي إلا مظهر لتلك الطفرة العامة للديني المعاصر ولا يتعلّق الأمر بمسألة حقوق الإنسان فحسب؛ فالتحوّل هو في صُلب

الانفصال بين الديني والثقافة. فلم يعد ثمة اتصال تلقائي بين ثقافة ودين. وغدت المعالم الدينية طليقة وعائمة. ولسوف تزداد التوترات حِدّة مع انتشار حالات التحوّل وتغيير الدين في العالم اليوم، إلى أن تحلّ اللحظة التي يصبح فيها الفصل بين الأديان والثقافات مستقراً في الأذهان. إن التحوّلات هي مفتاح لفهم ما يحدث، غير أن تعميمها المحتّم سيكون أيضاً الدليل على أن الأديان ستحيا من الآن فصاعداً على هواها في ما يتعدّى الثقافات، وأن صدام/ حوار الحضارات الذائع الصيت، الذي يفترض وجود علاقة دائمة ومتبادلة بين الثقافة والديني، هو استيهام عقيم.

القسم الأول

اندراج الديني في الثقافة

الفصل الأول

عندما يلتقي الدينيُّ الثقافةَ

١ ـ هل الدين جزء من الثقافة؟

إن العلاقات بين الدين والثقافة ليست بجديدة، مثلما أن العَوْلَمة ليست بمستَجدّة. ولقد عرف التاريخ من قبلُ حِقباً وجَدت فيها ثقافات ومجتمعات معيّنة نفسها وقد تجاوزتها بغتة أنظمة اتصال، وسوق، وهيمنة سياسية دفعتها في سيرورة فقدان للهوية الثقافية تذهب إلى ما هو أبعد من مجرّد امتصاص من قِبل الثقافة المهيمنة، المعادة صياغتها هي أيضاً من قِبل عالميّتها الخاصة. ويوضح مِثال الإمبراطورية الرومانية ومختلف الحِقب الاستعمارية (من الاكتشافات الكبرى إلى إمبريالية القرن التاسع عشر الظافرة) هذه العولمات السالفة. وقد انتشرت أديان عالمية كالمسيحية أو الإسلام بفضل هذه التقلّبات بل كانت أحد عواملها.

غير أن التطور المعاصر للعَوْلَمة يتجاوز ذلك: فهو ينظّم ويدفع إلى أقصى مدى جميع مكوّنات الظاهرة، ولا سيّما منها إزالة الصفة الإقليمية. ويُدخل بُعداً مستَجَدّاً: هو التفريق المستمرّ بين الأديان، والأقاليم، والمجتمعات، والدول، ما يستتبع قدراً أكبر من الاستقلالية للديني. والحال أن الأديان كافة ليست متساوية في هذا المظهر الجديد، كما رأينا. إن الإنجيلية تنتشر في العالم أجمع. ولكنْ هناك تفسيران متعارضان: الأول يفسّر أهمية الأديان من خلال علاقتها بالثقافات، الغالبة والمغلوبة: عندئذ يُقرَن توسُّع البروتستانتية بالهيمنة الأميركية

وتجذُّر الإسلام باعتراض ثقافة مغلوبة، هي ثقافة الجنوب[١]. والتفسير الثاني يعطي بالضدّ امتيازاً لمقدرة دين على الظهور كدين عالمي لأنه «حياديّ ثقافياً» (متحرِّر من الفعل الثقافي، أو متلائم مع أية ثقافة مهما تكن). هنا يُطرَح سؤال رئيسي: هل يحصل توسّع دين ما بفضل توسّع دين وثقافة؟ إذا كانت البروتستانتية الأميركية ترافع لصالح الصياغة الأولى لهذا السؤال فإن انتشار الإسلام و«الحركات الدينية الجديدة» يدافع عن الثانية.

إن هذه اللامساواة بين الأديان حيال العولمة تُفسِّر برحابة الخيارات المتخذة في هذا الكتاب: فالأمر لا يتعلّق بمبحث عام في العلاقات بين الدين والثقافة. ولعلّ هذا يفترض إحاطة شاملة مستحيلة وتبحُّراً لا نمتلكه، وإنما المراد بالحريّ، انطلاقاً من عدد معيّن من الحالات، النظر في العلاقات بين الدين والثقافة كيف تتركّب مجدداً اليوم وما الذي يعنيه ذلك في ما خصّ فهمنا للظاهرة الدينية. ولا ريب في أن ذلك يناسب في المقام الأول «الأديان الكبرى»، تلك التي عرفت عبر التاريخ سيرورات توسّع عن طريق الفتوحات أو الاعتناق، وظواهر انتقال في ثقافات مختلفة، وإزالة للصفة الإقليمية والتفرُّع إلى ثقافة دنيوية (مسيحية، إسلام، بوذية، هندوسية، يهودية)، ويمكن إضافة حالات تاريخية مثل المانوية(*) والمثراوية(**) مما لا نعرض لها هنا. غير أن ذلك يتعلّق بـ «الحركات

---

(١) تلك هي الأطروحة المتواترة لدى فرنسوا بورغا، ولا سيّما في: François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La découvrte, 1996.

(*) Manichéisme: المانوية. وهي عقيدة دينية أسّسها ماني (٢١٦ـ ٢٧٧) الذي أعدمه الملك الفارسي بهرام الأول بتحريض من الكهنة المزديين. تقوم على مبدأ الثنائية الأبدية بين الخير والشر، والنور والظلام، والله والمادة. وإليها يرجع اليزيديون. انتشرت في آسيا وفي إيران وبقيت في الصين حتى القرن الرابع عشر. توصف بالمانوية كل عقيدة تقوم على مبدأين متضادين. ظهرت في أوروبا القرون الوسطى مذاهب مانوية لم يتضح انتسابها إلى المانوية الأصلية. (المترجم)

(**) Mithraïsme: المثراوية وهي عبادة ميثرا إله النور وحامي الحقيقة عند قدامى الفرس. انتشرت في العالم الهلّيني ثم الروماني، وخصوصاً عند الجنود الذين كانوا يضحّون لميثرا =

الدينية الجديدة» المعاصرة. إن ظواهر التحوُّل عن دين إلى آخر تهمّنا بوجه خاص، لا لأنها قد تكون أكثف مما كانت عليه في الماضي (مرّت مراحل تحويل بالجملة في المسيحية، والإسلام، والبوذية؛ وحتى في اليهودية، لكن لا سبيل إلى مقارنة هذه الأخيرة بما يجري اليوم) وإنما لأن التحوّلات تصدر اليوم حصرياً عن اختيار فردي فهي إذاً مؤشرات جيدة على قيام «سوق للديني» منفصلة انفصالاً بيّناً عن الضغوط السياسية. وفي المقابل فإن الأديان المدنية (كما أمكن أن يكون الدين الروماني أو اليوناني) والكَوْنيّات، والأديان المسمّاة «بدائية» (منظومات من الأساطير والطقوس لا تنفصل عن ثقافة الجماعة) وأخيراً الأديان العِرقية (المرتبط ارتباطاً واضحاً بجماعة عِرقية واحدة) لا تُصاغ ثانية من تلقاء ذاتها خارج الثقافة التي تنقل هذه الأديان. يمكنها طبعاً أن تكون مستوردَة من الخارج على أنها معالم دينية محض، غير أن العلاقة بثقافات الأصل تغدو عندئذ اسمية صِرْفاً، مثلما يمكن أن يُرى اليوم في انتشار الوثنية الجديدة السَّلْتية، والجرمانية أو الهندية، وفي التنجيم، وفي القبلانية المنزوعة اليهودية على طريقة مادونا، وفي فينغ شوي Feng Shui، وفي الخيمياء، إلخ. وتطرح اليهودية حالة خاصة: إنها دين عِرقي في البداية، لأنها تتماهى مع شعب، لكنه شعب غدا شتاتياً وإذاً مواجَهاً بتغيّر ثقافي: ومذ ذاك تشهد اليهودية إشكالية تفريق منتظم بين المعالم الدينية والمعالم الثقافية (كما في الثقافة اليديشية(*) العلمانية الخاصة بأوروبا الوسطى أو اليهودية المُصلَحة المتأمركة). أما الأنظمة الأخلاقية والفلسفية (الكونفوشيوسية) فلها منحى آخر: إنها لا تنحو إلى تقديم نفسها بوصفها «ديناً» إلا بقصد التناظر، عندما تدخل في منافسة مع أنظمة دينية صريحة.

قد يُؤخذ علينا شيء من الدائرية في التحديد أو التعريف: ما من شيء يُعرّف

= بثور باعتباره إله القطعان والثيران. يقع عيده في الخامس والعشرين من شهر كانون الأول/ ديسمبر وهو في أساس عيد الميلاد. (المترجم)

(*) Yiddish: اليديشية: لغة عبرية ألمانية يتحدث بها يهود أوروبا الوسطى والاتحاد السوفياتي سابقاً. (المترجم)

بأنه دين إلا ما كان معترفاً به كدين من قِبل الثقافة المهيمِنة اليوم؛ فذلك قد يقوّض حُجّتنا القائلة بالانفصال بين الثقافي والديني، إذ إن التحديد الثقافي قد يعود في الواقع عن طريق التهريب (حينئذ لا يعود مفهوم «الدين» سوى نتاج للثقافة الغربية، لا في محتواه، المتغيّر، بل في شكله: تعالٍ، وَحْي، إيمان). ومما لا يقبل الجدل فعلاً، كما سوف نرى، أن لقيام «سوق للديني» تأثيراً على صعيد توحيد النمط، مؤيِّداً على نحو مفارق بكل التشريعات الرامية إما إلى تعزيز احتكار ديني، وإما إلى ضمان الحرية الدينية، لأن القانون ينتهي إلى بناء «شكل قانوني للديني»، إن لم يحدّده بمحتواه (على سبيل المثال، كثيراً جداً ما يتم الاعتراف بطائفة على أنها دينية من حيث وضعها الضريبي، سواء أكان هذا الوضع سلبياً ـ في حالة الذمّيين (المسيحيين بحسب القانون الإسلامي التقليدي) ـ أم إيجابياً ـ مع إعفاء ضريبي (كالذي حصل عليه شهود يِهْوَه في فرنسا عام ٢٠٠٤). وهذا ما نسمّيه «مشاكَلة» الديني بواسطة السوق. لا شك إذاً في أن نموذج الديني هذا يدين بالكثير للثقافة المهيمنة، أي للمسيحية، أو على الأصح اليوم، للبروتستانتية.

غير أن توحيد النمط هذا هو نتيجة للعَوْلَمة: إنها تغيّر المسيحية أيضاً، فتغدو هذه مُهَيمِنة في شكلها وموضوع نزاع في تقاليدها ومضمونها، لأن العولمة تسمح لأديان أخرى بالظهور في هذا الشكل الجديد. إنّ الجدل حول النزعة العِرقيّة لعلوم الديني، المشهور بالنقد الذي وجّهه طلال أسد إلى كليفورد غيرتز Clifford Geertz آخذاً عليه استخدامه مفهوماً مسيحياً للديني في تحليل «أديان» تخضع لعلاقات أخرى بالمقدّس، والطائفة، والوساطة[1]، هذا الجدل ملائم تماماً لعلم الإناسة والتاريخ لكنه مُتجاوَز في الواقع: إن العَوْلَمة توحّد نمط الديني وتُشاكِلُه، وتؤدي إلى تصوّره في أصناف مشتركة تفرض نفسها على المؤمنين.

---

(١) Talal Asad, *Genealogie of Religion*, New York, Jhon Hopkin University, 1993, P. 43.

نقع هنا مرة أخرى على الاستفهام الدائم: أليست هذه المشاكلة هي ببساطة حصيلة الهيمنة الثقافية للنموذج الأميركي الشمالي؟ وإيجازاً، عندما نرى ظهور «حلال ماكدونالد» أو «مكّة كولا» فمن الرابح؟ الشريعة أم الفاست فود؟ مكة أم أطلنتا؟ إن توحيد النمط هذا يفرض نفسه أيضاً على الثقافة المهيمنة ويخلق منتجاً مستقلاً بذاته: فالإنجيلية في أفريقيا ليست تصديراً بسيطاً للإمبريالية الأميركية. ثم إن رؤية سياسية تستخدم عبارات الهيمنة، بل التسلّط، لا تأخذ في الاعتبار ظواهر إعادة الاستيلاء والتغيّر المفاجئ (كما سوف نرى، من الطريف أن يغدو التفكير التقدّمي اليوم، المحدَّد بمناهضة الإمبريالية، تفكيراً جوهرانياً).

سوف يدور التساؤل في هذا الكتاب على الطريقة، مثلاً، التي يخلق فيها القانونُ كياناً دينياً (في الولايات المتحدة كما في فرنسا المفترض أنها علمانية)، وعن الممارسات المعيارية التي تحمل الدينيين في الشتات على الخضوع لنموذج الديني المهيمن في الغرب. غير أن بالإمكان أيضاً تناول المسألة معكوسة وتبيان أن المثال المعاصر للديني ليس نتاج ثقافة بروتستانتية أنكلوسكسونية، وليس أكثر من أن العَوْلَمة في ذاتها ليست نتاجاً لثقافة محدّدة، ولكنه يُعبّر بالعكس عن تكيّفه التام مع فقدان الهوية الثقافية وزوال الصفة الإقليمية (عندئذ قد يلزم عن ذلك أن تُرى في الثقافة الأميركية نهاية الثقافة، وهي رؤية لا تزعج تياراً معيّناً معادياً لأميركا في فرنسا)[١]، أو، بطريقة أقل سجالية، تبيان كيف أن العَوْلَمة تعمل على نحو أفضل عندما يتعهّد الفاعلون التفريق بين معالم ثقافية ومعالم اقتصادية ومعالم دينية. أتكون الثقافة الأميركية كثقافة الخروج من الثقافي؟

ولكن لنبدأ في المقام الأول بوضع أُسُس المناقشة. إننا نتناول كلمة **ثقافة** في معنين:

١) منتجات أنظمة رمزية، وعروض خيالية، ومؤسسات خاصة بمجتمع.

٢) المنتجات الرمزية المقوَّمة اجتماعياً كأصناف جمالية مستقلة ذاتياً (الفن).

---

(١) انظر: Philippe Roger, *L'Ennemi américain*, Paris, Le Seuil, 2004.

في المعنى الأول، يعالج علماء الإناسة وعلماء الاجتماع الدينَ بوصفه نظاماً رمزياً بين أنظمة أخرى؛ وعلى ذلك فهو مُدرَك بوصفه جزءاً متمّماً من ثقافة محدّدة؛ إنه من الثقافة. ومن جهة ثانية فإن كثيراً من «الأديان» لا تدّعي أنها شيء آخر، أو بالأحرى إنها مبنية كـ «دين» من الخارج فقط، مع كل ما يمكن أن ينطوي عليه ذلك من مفارقة تاريخية ونزعة عِرْقِية (ألّف عالِم الحضارة الصينية الكبير مارسيل غرانيه Marcel Granet، على منهج المرسلين اليسوعيين في الصين، كتاباً عنوانه «دين الصينيين» في حين أن كلمة دين ليس لها ترجمة دقيقة في اللغة الصينية، حيث سيتكلمون بالأحرى عن مدرسة، جياو Jiao).

على أن هذا التعريف يصطدم بالاستثناء الديني: الدين الذي يرفض أن يكون نظام معتقدات بسيطاً بين أنظمة أخرى، لأنه يؤكد أنه الحقيقة أو يقول الحقيقة. هذه الأديان تعتبر نفسها حاملة لرسالة عالمية، متعالية على «الثقافات: «الإيمان عندها ليس اعتقاداً بسيطاً أو امتثالية اجتماعية. وهي تؤكد علاقة بالحقيقة تدخل في فئة «الثقافة»، لأن الإيمان يطرح حقيقةً أبعدَ من العلاقة الثقافية. وتُنكر على الدولة وعلى الأمّة، حتى عندما توصي بالولاء، أن تكونا الأفق الذي لا مفرّ منه للنظام الاجتماعي. نُقارِب هنا فئة الديني من خلال المؤمن وليس عبر موطن الخيال والمؤسسات الخاصة بمجتمع. إن وضعية المؤمن هذه تنزع إلى أن تكون مجهولة عن عمد تقريباً في العلوم الاجتماعية: التي تجهد أن تردّها إلى علم الإحصاء، وسلوك الجماعة، لا بل الاستلاب (يقول المؤمن شيئاً آخر غير ما يدّعي قوله). ونظرية الاستلاب هي في صُلب إبطال مشروعية ما يقوله الدين عن نفسه (فيورباخ، ماركس، وكذلك فولتير وحتى مورّا: إن الوظيفة الاجتماعية هي ما يُعتدّ به)؛ وليست اللائيكية على الطريقة الفرنسية إلا الشكل السياسي لذاك الإبطال (وليس قمعاً بالضرورة) لكلام المؤمن (حَصْره في الخاص). ومعلوم أن المشكلة تكمن بحقّ في أن «عودة الديني» هي أولاً رفض المؤمن أن يرى كلامه مقصوراً على الخاص. قد يُرثى له، ولكن هذا هو الواقع.

إذا ما تأملّنا ملِيّاً في الأديان التي ترجع إلى نظام متعال، نظام الحقيقة والمطلق، نجد أن العلاقة فيها بين دين وثقافة عَرضيّة وظرفية، لأن الدين مُدركاً على هذا النحو يرغب أن يكون أبعد من كل ثقافة، حتى وإن كان يمكنه أن يعتبر أنه مجسَّد على الدوام في ثقافة معيّنة في لحظة معيّنة (موقف كاثوليكي من الاندراج الثقافي، الذي هو تطبيق مفهوم تجسُّد المسيح على الثقافة) أو أنه نتاج ثقافة هي تحوّل معايير دينية إلى مظهر خارجي، أي إلى سلوكات مُستَبطنة وثابتة لا تتبع لا الإيمان ولا الاعتقاد حتى؛ ويظهر هذا المفهوم الثاني في الاستخدام المألوف لدى المسلمين لمفهوم «ثقافة إسلامية»، حيث المقصود معايير ثقافية تخص العائلة، واختلاط الجنسين، والحِشْمة، والغذاء إلخ؛ وهي تختلف عما يعنيه المستشرقون الغربيون بقولهم ثقافة إسلامية، تلك التي تشتمل على الفن، والهندسة المعمارية، والحياة الحضرية، إلخ. سيدور الحديث عندئذ عن «ثقافة بروتستانتية» في سياقات مُتغايرة جداً (من الطُّهرية الأميركية المفروض أنها تفسّر كل شيء إلى الجمعية البروتستانتية العليا الفرنسية، المصنوعة من التحفّظ، والكتمان، والصفقات الرابحة). وفي الحالتين ليس لما هو مفهوم تحت عبارة الثقافة مكانة الدين.

في الواقع، لا يُطرح الدين بصفته ديناً إلا عندما ينفصل انفصالاً بيّناً عن الثقافة، وإن كان ذلك في توتّر مؤقت، وهشّ، ومجرّد إجمالاً. ونتيجة لذلك لا يسري مفهوم الدين في أنظمة يُدرَك فيها ما يُقرن بالدين في مكان آخر (تقوى، مقدّس) على أنه ثقافي كلّياً (دين مدني)؛ إن مشكلة الكُفر مسألة حديثة لأنها تفترض ذلك الانفصال (من هنا يصدر موضوع متواتر لدى المؤرّخين: «هل كان اليونانيون يؤمنون بأساطيرهم؟»، «دين رابليه»[1]. لم يكن كفر سقراط نقصاً في «إيمانه» (إن القول بهذا مغالطة تاريخية) بل هو ما كان مُدرَكاً على أنه لا وطنية،

---

(١) Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes,* Coll «Points Essais», Paris, Le Seuil, 1992; Lucien Febvre, *Le Problème de L'incroyance au XVI^e siècle: La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1968.

وتخريب، وازدراء بعبادة الحاضرة La Cite؛ وكان الاتهام الحقيقي هو التالي: سقراط «يفسد الشبيبة». كان احترام آلهة الحاضرة مسألة ممارسة لا إيمان[١].

إن الدين الذي يثبت أنه «دين حقيقي» هو الذي يطرح بوضوح، وفي لحظة معيّنة، الثقافة بوصفها غيرية وإن بذل قُصارى جهده عند الاقتضاء للاستيلاء على تلك الثقافة أو ليجعل منها ثقافة. وسوف نجد لدى عالم اللاهوت البروتستانتي ريتشارد نيبوهر صفحات بليغة عن التوتّر الملازم القائم بين المسيحية وكل ثقافة، بما فيها الثقافة الغربيّة؛ ثم إنه ينظر بعين الريبة إلى كل إسقاط ثقافي للمسيحية، لأنه يخذل الاندفاعة الدينية الأصلية[٢]. ويرى نيبوهر أنه لا يمكن تجنُّب الثقافة، بما هي إنتاج إنساني ولكنها أيضاً شرط حياة الإنسان في العالم، ما عدا أن علاقة المسيحية بالثقافة هي علاقة توتّر بالضرورة.

والحال أن أي دين لا يمكنه أن يُلبّي شروط العولمة وأن يصبح عالمياً، إلاّ إذا قدّم نفسه، وإن على نحو مجرّد، على أنه غير ثقافي. وعلى ما سوف نرى، ما من حَتْمِيّة لاهوتيّة في ذاتها تجعل هذا الدين أو ذاك يُفوِّت الفرصة المناسبة للعولمة: والأسباب التي يمكنها أن تفسّر هذا الإخفاق هي أعْقَد بكثير ومرتبطة بأسباب موجبة أخرى. ويطبع التذبذبُ بين فقدان الهوية الثقافية والاندراج الثقافي توسُّعَ كل الأديان، التي تجد نفسها بانتظام في مواجهة الثقافة بوصفها غيريّة، سواء أكانت ثقافة الآخرين أم الثقافة التي أنتجتها ولكنها تتعَلْمَن وتستقلّ بذاتها.

عندئذ تتوفّر للدين ثلاثة مواقف ممكنة: أن يعقُل الثقافة بوصفها دُنْيَوِيّة، أو عَلْمَانية، أو وثنية. دنيوية، هي الثقافة غير المبالية بالديني: إنها مبتَذَلة، ومائعة، وتابعة، لأنها إنْ لم تكن عامرةً بالروح والإيمان فإنّ استقلالها الذاتي وَهْم.

---

(١) Cf. L'excellent livre de Jean-Yves Chateau sur *Euthyphron*, de Platon, Vrin, 2005 (Seconde édition) en particulier, P. 1915.

(٢) H. Richard Niebuhr, *Christana Culture*, op.cit. ولا سيما الصفحتين ٣٠-٣١. وليس من قبيل المطلق أن نجد في البروتستانتية أقوى تعبير عن هذا التعالي المطلق للإله، لأن البروتستانتية ولِدت من رفض «توثين» المسيحية.

علمانية، هي الثقافة غير الدينية ولكنها شرعية: إنها ترقى إلى الكرامة وتكتسب مشروعية واستقلالاً ذاتياً، لكن هذه الأخيرة محدّدة من قِبل الديني، لأنها تمتُّ إلى حُسْن إدارة المجتمع وليس إلى الموت والحساب والحياة الأخرى؛ يعهد الديني بقطاع إلى سلطة مستقلة ذاتياً، هي الذراع «العلمانية» (للكلمة أصل قانوني)؛ عندئذ يوجد نظامان للزمان والمكان، ونظامان للمعيار: اللاهوتي والقانوني. وثنية، فالثقافة يمكن أن تستند إلى علامة تصنيف دينية، لكنها متعارضة مع الدين المهيمن: الثقافة متماسكة ومتّسِقة، لكنها حاملة لقِيَم (مثلاً، حرية الإنسان المطلقة، وتقديس الطبيعة أو فئة اجتماعية) لا تتعارض مع القِيَم الدينية فحسب بل تأخذ مكانها أيضاً. هذا زمن الآلهة المزيَّفة (الإنسان، والثورة، والعِرق، والدولة).

هذا المظهر قلّما يتعلّق بالنظرية اللاهوتية الخاصة بهذا الدين أو ذاك. ولا ريب في أننا نجد أقوى تعبير عنه في المسيحية، مصحوباً من جهة أخرى بقِيَم وتقسيمات مختلفة بحسب المفكرين (كان الجدل حول درجة الاستقلال الذاتي للديني محتدماً في الكنيسة القروسطية وأنتج وسائل العلمنة). ولكنه يوجد أيضاً في الإسلام، بخلاف ما يظنّه كثيرون، فالدنيويُّ فيه يُعقَل في المنطقة الرمادية بين الحلال والحرام: والمكروه، والمباح على وجه الخصوص، ثلاثة أصناف تفلت، من دون أن تمتلك وضعية حقيقية، من المعيار الديني. والدنيوي في الإسلام هو من نسق الاستقلال الذاتي للسياسي والقانون العُرفي، وإن كان لدى فقهاء القانون مَيل إلى إنكار أو تقييد ذلك الاستقلال الذي يُفرَض عليهم مع ذلك؛ وهذا أيضاً ما يتعلّق بالتعزير، أي العقوبات التي يمكن أن يوقعها الأمير من تلقاء نفسه باسم الخير العام. ولا يدور النقاش على الفئات، بقدر ما يدور على إدارتها واتساعها. ثم إن المذاهب الأصولية والتمامية تميل بداهة إلى تقليص الفضاءات الممنوحة للميادين الثلاثة، وعكسياً تميل الأديان المُعَلمنة إلى رؤية الإلهيّ في مُجمل الفضاء الثقافي. ومن جهة ثانية ينتقد عدد من علماء

اللاهوت المسيحيين (تيار دوشردان، تيلّيش، بونهوفر، كوكس) هذا الحطّ من شأن الدنيوي، وألْفُوا أنفسهم موضع تأنيب، من قِبل الأوساط المحافظة، لتذويبهم الديني في الثقافي على طريقتهم.

في التمفصُل بين ثقافة ودين ثمة أربعة عناصر هي مدار البحث: العلاقة بين مَعْلَم ديني وثقافة، والمعيار، والتديُّن، والنظرية اللاهوتية:

ـ المعْلَم الديني: هو العلامة، الإيماءة، الاسم، العنوان، الذي يُكرِّس قُدسيّة شيء، أو مجال، أو شخص: حلال، كاشير، تبريكات، شعائر، مَسْح. وهذا المعلم متحرّك: غِناء مقدّس يمكن أن يؤدَّى بطريقة دنيوية، وطبق من طعام عادي يمكن أن يصبح مباركاً، ووجبة ماكدو قد تغدو حلالاً، وحِجاب قد يكون دينياً أو على الموضة.

ـ المِعْيار: المقصود في المقام الأول معايير واضحة خاصة بدين ما، تتعلّق بالقانون أو بفلسفة الأخلاق. غير أن مِعياريّة دين ما تخضع، كما سنرى، لإعادة قِراءة، تبعاً للفهم الاجتماعي والثقافي لهذه المعايير أيضاً. ومثل هذا المعيار يكون مركزياً في وقت ما ليغدو هامشياً في وقت آخر (الفصل بين الجنسين أو التعفُّف، مثلاً). وثمّة تفاعل بين معيار ديني ومعيار اجتماعي: يمكنهما أن يتلاقيا (لا تختلف أخلاق جول فَرّي Jules Ferry اللائيكية اختلافاً جذرياً عن أخلاق المسيحية، غير أن التحرّر الجنسي في الستينيّات من القرن العشرين ـ النشاط الجنسي خارج علاقة الزوجين، حرية النساء الجنسية، الجنسية المِثلية. . . ـ يُحدِث فجوة متزايدة الاتساع مع المسيحية. ثم إن الحِرْمَ يدفع إلى خارج مجال المقبول. والحال أن الحِرْم يتنزّه، والممنوع ثابت لا يتحرّك. فبعد فترة من التأنيب المشوب بتسامح نسبيّ راحت الكنيسة الكاثوليكية تدين بمزيد من الحزم ممارسات تحديد النسل ابتداء من أواسط القرن التاسع عشر، ليبلغ الأمر ذروته مع إدانة صارمة جداً في نهاية القرن العشرين، في وقت غدا فيه رفض الإجهاض مِحور المعركة التي تشنّها الكنيسة ضد الثقافة الحديثة. ثم إن التواتُرات

الاجتماعية والتواترات الدينية تتراكب وتتعارض في آن. والمقبولية هي ميزان العلاقة بين المعايير والثقافة. بيد أن هذه العلاقة معقّدة: ففي مصر غدت الجنسية المِثلية موضوع فضيحة عامة في التسعينيات من القرن العشرين، من دون أن يتغيّر المعيار الديني الصريح، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الانحراف الجنسي نحو الأولاد في الكنيسة: لا ريب أنها كانت على الدوام موضع إدانة الطبقة الكنسية العليا، لكنها تُعالَج معالجة قاصرة من قِبلها، والحال أنها باتت غير مقبولة لدى الرأي العام. إن مسألة «الفضيحة» هي أيضاً مسألة اجتماعية وثقافية للغاية(١).

ـ التديُّن: أي الإيمان المَعيش: هو الطريقة التي يُعبِّر بها المؤمن عن علاقته بالدين، وهو التجربة المعيشة، والسَّريرة، والشعور الديني، على أنه أيضاً الطريقة التي يتموضع بها المرء كمؤمن قُبالة العالم الخارجي. ما هو الرهان؟ «التهديد»، الخلاص في الآخرة، النجاة في الدنيا، القريب، تحقيق الذات، الإنسان الشريف، إماتة الجسد، الأنَسِيّة الدينيّة؟ ما معنى أن يكون المرء هو ذاته؟ إن أشكال التديُّن متنوّعة جداً ويمكن أن تترافق إما مع مماثلة لاهوتية كبيرة وإما مع تنويعات(٢). والتديّن ليس هو النظرية اللاهوتية، نكرر القول مرة أخرى، ولكن يمكن أن يتّكئ على ما يُسمّيه نيبوهر ثقافة دينية.

ـ النظرية اللاهوتيّة: هي مُدوَّنة استدلالية من المعتقدات المُعَقْلَنة والمعروضة عرضاً منهجياً، موضوع مناقشات وتفسيرات جديدة. والمدوَّنة اللاهوتية تُبنى وتُناقَش: يكفي الاطّلاع على مناقشات القرون الأولى للمسيحية، حيث يُعاد تعريف الإيمان بصعوبة ضمن مقولات الفلسفة اليونانية، التي لا يمكنها على

---

(١) للنظر في حالة نموذجية، يراجع: http://observer.guardian.co.uk/uk_news/story/0,1973838,00.html). (*Catholic Church in new sex abuse row: The Catholic Church faces fresh allegations of turning a blind eye to pædophilia after an observer investigation revealed that one of its priests was allowed to continue working despite warning he posed a danger to children*).

(٢) في التديّن البروتستانتي الحديث، يمكن أن يكون المسيح هو «الربّ» كما يمكنه أن يكون «صديقي».

سبيل المثال استيعاب مفهوم التجسُّد. ولسوف تطرح المسألة نفسها في الإسلام، وفي اليهودية، مع سبينوزا والخروج من الديني: يستطيع اللاهويّ بدوره أن يتحوَّل إلى نظام فلسفي يستبعد «الإله الحيّ»[(١)]. وعكسياً، في ما يتعلّق بالأديان التي لا تطرح نفسها على أنها لاهوتية، أي التي ترجع إلى أساطير أكثر من استنادها إلى عرض وثوقي للمعتقدات، يمكن أن يُشاهد في ما بعد بناء الواقِعة اللاهوتية، تحت تأثير النموذج الديني الذي صنعته الأديان التوحيدية الكبرى، والذي يريد أن يكون كل دين مرتبطاً بنظرية لاهوتية (ما سوف نراه في الهندوسية).

٢ ـ متحوِّلون ومُرسلون: الصدام بين ثقافة ودين

أ) الثقافة وبادئاتها[(*)]

قبل أن نعرض لمسألة العَوْلَمة لا بدَّ من عودة سريعة إلى الوراء. كيف أمكن لأديان عالمية، تلك التي تمتلك، تحديداً، الادّعاء بتجاوز الثقافات الإنسانية، أن تدير على نحو ملموس علاقتها بالثقافة؟

نشير مرة أخرى إلى أننا لسنا بصدد اقتراح مبحث في تاريخ الأديان، بل

---

(١) يرى ليوسترويس أن الفلسفة واللاهوت يقومان على نظامين مختلفين اختلافاً جذرياً وأن العملية التي قام بها سبينوزا (استبعاد «الإله الحي» من الفلسفة) تحول من حيث علم الكائن دون طرح مسألة القيم. وعنده، كما عند نيبوهر، أن التوَتّر بُنْيَويّ بين الدين بوصفه تعالياً وبين كل ما هو من نسق الدنيوي، ومنه الفلسفة والثقافة.

Cf. «Progress or return? The Contemporary Crisis in western civilization», *Modern judaïsm*, Vol. 1, n° 1, Mai 1981, P. 17 - 45.

(*) Préfixes: بادئات جمع بادئة، بمعنى الحرف أو الحروف التي توضع في بداية كلمة لتكوين كلمة جديدة، والمقصود بذلك هنا ما يدخل على صَدْر كلمة ثقافة Culture من أدوات كالتالي:

Déculturation (فقدان أو تقهقر الهويّة الثقافية لجماعة عِرقيّة معيّنة) Inculturation (اندراج ثقافي) Acculturation (تثاقُف) Exculturation (انسحاب من الثقافة). (المترجم)

مناقشة الإدارة النظرية التطبيقية غالباً للمسألة الثقافية من قِبل بعض الأديان الكبرى لفكّ رموز تطوّرات دينية حاليّة وفهمها. نسجّل أولاً عدم وجود مظهر دائم خاص بكل دين. فالمسيحية لا تقيم العلاقة نفسها مع الثقافة تبعاً للأحوال التي مرّت بها: عندما كانت «بِدْعَة» في الإمبراطورية الرومانية، وحين أصبحت الدين الرسمي لهذه الامبراطورية ذاتها، وإذ تبنّاها «البرابرة»، وعندما اندفعت في الحروب الصليبية، ورافقت المغامرين الإسبان الذين غزوا أميركا، وبعد ذلك بمدة طويلة عندما أرست دعائمها في إمبراطوريات أوروبا الاستعمارية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى البوذية، تبعاً لحلولها محلّ الهندوسية، أو عند جَلْبِها إلى الصين ثم اليابان، أو بعد تصديرها إلى الطبقات الوسطى في الغرب. وقد غدا الإسلام هو التعبير عن العروبة بالذات حالما ردّ، منذ ولادته، إلى «الجهل» كل شكل دنيوي من تلك العروبة؛ غير أنه تَعَلْمن في الثقافة العربية في عصرها الكلاسيكي و«اندرج» في الثقافتين الفارسية والهندية في الوقت نفسه.

إن مسألة ثقافة الآخر قد تأخّرت في الظهور في العالم المسيحي. ولا ريب في أن مفهوم الثقافة بالمعنى الإناسيّ مفهوم حديث (يعود إلى القرن التاسع عشر)، بَيد أن غياب الكلمة لا يعني أن المرسلين والوعّاظ يجهلون المسألة. وهم يضعون بوجه عام الثقافة في باب «معتقدات، أباطيل، شعائر». وكانت المسألة في الواقع هي معرفة إلى أي سجّل ديني تنتمي المعالم الثقافية التي نجدها في الثقافة الأخرى: دنيوي، أو علماني، أو وثنيّ؟ وقد كانت المسألة المركزية في الجدل الذي دار حول الطقوس في الصين هي معرفة ما إذا كانت المشاركة في عبادة الإمبراطور تمتُّ إلى وثنية لا تُطاق، أو على الأقل لا تتعدّى كونها التعبير عن ولاء سياسي بسيط للنظام العلماني المرعيّ الإجراء؟ ولم تنكر الكنيسة الكاثوليكية قطّ شرعية أباطرة الصين ولم تأخذ روما البتّة على الآباء اليسوعيين كونهم خدّام الأباطرة المخلصين: كانت الشرعية العلمانية للسلطة مقبولة، لكن المسألة كانت مسألة التعبير عن ذلك الولاء في طقوس رسمية. فإما

أن هذه الطقوس ليس فيها شيء من الديني وإما أنها من الوثنية. وكان الجدل مثيراً للاهتمام لأنه يطرح حقاً المسألة المتعلّقة بمعيارية مفهوم الدين: هل الكونفوشيوسية(*) نظام ديني أم إنها ببساطة التعبير الإيديولوجي عن تصوّر للسلطة[1]؟ وما إن صِيغت الكونفوشيوسية كدين من قِبل الفاتيكان حتى بدت نوعاً من الوثنية. ولكن تحديدها كدين إنما كان من الخارج.

والحال أن الثقافة الوثنية لطالما فُهمت بوصفها عقبة أمام انتشار الإيمان؛ وهي لا تَقوى على البقاء كثقافة وثنية، بل يمكنها أن تصبح دنيوية، ودائماً مع شُبهة أنها تستطيع، من وراء قناع الحياد الديني الذي تلبسه، أن تنقل قيماً وثنية (قضايا الاحتشام في الملابس، الموسيقى، إلخ). ولن تجد أنها مُنحت شيئاً من الموضوعية إلا في وقت متأخر جداً. ثم إن تحديد مفهوم «الثقافة الإناسية» (التي تفجّرت بعد عام ١٩٤٥) وتعميمها شعبياً هما ما حمل بعض الأديان على أن تستعيد المصطلح وتأخذه على عاتقها: من الأمثلة الحديثة على ذلك مجمع الفاتيكان الثاني، وكذلك حوار الثقافات الذي نادت به بعض السلطات الإسلامية بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وفضلاً عن ذلك يُكثر الإسلاميون اليوم من استخدام مصطلح ثقافة. ولكن حتى في أزمنة أخرى، حين لم يكن لدى المرسلين مفهوم عملاني لما تعنيه كلمة ثقافة، فإن ممارساتهم تآلفت ضمناً مع المسألة الثقافية.

(*) Confucianisme: تعاليم الفيلسوف الصيني كونفوشيوس (٥٥٥ ق.م.-٤٧٩ ق.م) الدينية والأخلاقية، أثرت أفكاره تأثيراً عميقاً في الحضارة الصينية حتى اليوم. تدعو إلى حياة عائلية واجتماعية مثالية، وتُعلي من شأن الولادة الطيبة والفضيلة، وترى أن السلوك القويم يصدر عن التفكير الصائب. تطورت الكونفوشيوسية عبر العصور وأصبحت العقيدة الرسمية للصين الإمبراطورية والإقطاعية، وأعطت الإمبراطور دوراً أساسياً في حفظ توازن العالم. نظر إليها الشيوعيون نظرة سلبية وإن كان بعض القادة يجلّها سرّاً وفي مجالسه الخاصة (ماوتسي تونغ). ابتداء من عام ١٩٨٠ استؤنفت الدراسات الكونفوشيوسية في الصين. تُعتبر في تايوان جزءاً حياً من العقيدة القومية للدولة. (المترجم)

(١) Cf. jean - François Billeter, *Contre François Julien*, op.cit.

كلما كان المراد النظر في العلاقاتِ بين الدين والثقافة يبدأ الدوران حول كلمة «ثقافة» تلاعباً بالبادئات: فقدان الهوية الثقافية، تثاقف، اندراج ثقافي، انسحاب من الثقافة[1]. يتجرّد الدين من الهوية الثقافية عندما يريد استئصال الوثنية (المسيحية الغازية في أميركا، الإسلام التقليدي في شبه القارة الهندية)؛ ويتثاقف عندما يتكيّف مع الثقافة المهيمنة (يهود الهاسكالا[2]، المسيحية والإسلام في الهند)؛ ويندرج في ثقافة عندما يسعى إلى الحلول في صُلب ثقافة معيّنة (المسيحية «البلدية» التي يقول بها علماء اللاهوت في أميركا اللاتينية)؛ وينسحب من الثقافة عندما يخال أنه غائص في ثقافة مهيمنة كان هو طرفاً مستحوذاً فيها، ولكنها بدت له فُجاءة أو تدريجاً في مناخ سلبي، «وثنيّ» أو لاديني، وإذاً مُدمِّر (رد فعل كاثوليكي وإنجيلي في نهاية القرن العشرين، حركة جماعة التبليغ في الإسلام). غير أن الدين يصنع أيضاً شيئاً من الثقافة: فهو يثبّت لُغات، ويطوّر المكتوب، ويُلهِم فناً دينياً يُحتمَل أن يتعَلْمن. . . ويمكنه أن يتماهى مع شعب فيصبح بذلك ديناً شبه عِرقيّ، كما هي الحال مع بعض الكنائس الأرثوذكسية في شرق أوروبا. ويسع الدين أيضاً أن يتماهى مع ثقافة أو أن يقوم مقام ثقافة حتى (كان ذلك، على سبيل المثال، حال الكاثوليكية بحسب شارل مورّا: لم يعد للإيمان من أهمية في نظره). وبمُكْنة الدين أن يذهب إلى حد فِقدان كل بُعد ديني بحيث لا يتعدّى كونه مَعْلَماً للهوية ليس إلاّ (مِثالي المفضّل هنا هو الحزب الشيوعي المسلم الذي أنشأه لمدة قصيرة سلطان علييف في روسيا البلشفية في عام ١٩١٨، ولكن يمكن الإشارة إلى البروتستانت والكاثوليك في إيرلندا الشمالية، لأن بوسع المرء هناك أن يكون بروتستانتياً مُلحداً وكاثوليكياً شيوعياً).

---

(١) Déculturer, acculturer, inculturer, exculturer.
المصطلحان الأولان يأتيان من علم الإناسة (Anthropologie)، والثالث أقرّه مجمع الفاتيكان الثاني، والأخير ابتكره دانيال هرفيو ليجيه، *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

(٢) Haskala: مدرسة تسعى إلى إدراج اليهودية في منظور الأنوار في القرن الثامن عشر.

إن علاقة دين ما بالثقافة تتحقق في حركات الانتقال والعبور، بينما على العكس من ذلك يؤدّي تداخُل مديد بين دين وثقافة إلى امّحاء الفوارق في مقصد كل منهما في نظر الفاعلين والمراقبين على السواء. ولا ريب في أن العبور الأول هو التحوُّل عن دين إلى آخر. وهذا التحوّل يدلّ على الانفصال بين دين وثقافة، لأن المتحوِّل يبحث عن دين وليس عن ثقافة. ونحن نستبعد هنا طبعاً التحوّلات على سبيل الامتثالية، تلك التحوُّلات المرتبطة بالترقّي الاجتماعي وبهاجس التخلي عن دين مقترن بثقافة أقلّية للانضمام إلى المجتمع المهيمن، كما كان شأن الموظفين العثمانيين المسيحيين المتحوِّلين إلى الإسلام، أو يهود الهاساكا (في عصر الأنوار) الذين أصبحوا، بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، بروتستانتاً في بلاد الشمال (مثل عائلة مندلسُهن في ألمانيا) وكاثوليكاً في الجنوب. وقِس على ذلك المتحوّلين بالقوة (المتحوّلين إلى المسيحية من يهود إسبانيا ومسلميها بعد استعادتها من يد العرب) فهؤلاء لا تستهويهم الثقافة المهيمنة وهم يسعون بالأحرى إلى الحفاظ على تقليد (مارّان وكريبتو(*) من كل صنف). وما يهمنا أساساً هو التحوّلات عن طريق الاقتناع الشخصي.

إن كلمة تحوُّل هنا يُقصد بها حصراً تغيير الدين. فالمرء لا يتحوّل عن دين إلى ثقافة، ولعلّه يتكيّف معها، أو يتعلّمها. وتدلّ فجائية التحوّل دلالة واضحة على الانفصال بين ثقافة ودين. ولهذا السبب يُعامَل التحوّل غالباً معاملة المشتَبه في أمره: المتحوِّل «خائن» (عائد إلى الهرطقة. مارِق، مرتدّ، جاحد) في نظر شركائه القُدامى في الدين، وحديثُ عهدٍ بالدين الجديد حماستُه مدعاة للريبة في نظر إخوانه الجُدد. وفي الواقع يقوم الحذر من المتحوّل على إدراكَيْن حِسّيَين متناقضين. فمنّ جهة يُقرَن دائماً بين الدين والثقافة، وعلى ذلك فالمتحوّلون غالباً

(*) Marranes: يهود إسبانيا أو البرتغال الذين أُجبروا على اعتناق الكاثوليكية وظلّوا مخلصين لدينهم الأصلي. (المترجم)

Cryptos: متخفّون أو سِرْدابيّون. والكلمة مأخوذة من Crypte ومعناها كهف أو سرداب تحت الأرض يُتّخذ مصلّى. (المترجم)

ما يُشتَبه في أنهم ما زالوا مُنتمين إلى الدين القديم لأنهم ربما احتفظوا منه بالثقافة: هكذا دأب بعض منتقدي جان ـ ماري لوستيجيه(*) على التذكير بيهوديّته، فيما عمدت إسبانيا، بعد استرجاعها من العرب، إلى تعقُّب كل ما يمكن أن يكون قد بقي عربياً من الناحية الثقافية (وليس مسلماً فحسب) لدى الموريسكيين(**) (منع المتحوّلين من ارتياد الحمّامات العامة، لأن ذلك عادة «عربية»). وفي الإسلام، قلّما يُذكر اليوم كاتب كبير هو محمّد أسد، الذي أصبح سفيراً لدولة الباكستان، الحديثة الولادة آنذاك، لدى الولايات المتحدة، قبل أن يفقد الحظوة ويُقال من منصبه: لقد وُلِد باسم ليوبولد ويس. وغالباً ما يعاملُ المناضلون العلمانيون المتحوّلين معاملة المريب: كذلك من الطريف أن تشتمل المناظرات المتعلّقة بالإسلام في فرنسا على الظن بأن المختصين تحوّلوا إلى الإسلام سرّاً[1]. ومن جهة أخرى، إذا كان المتحوّل شاهداً على عالمية الدين فهو أيضاً الدليل على انفصال الدين عن الثقافة، وعلى ذلك لا يفتأ مَظِنَّةَ التعصُّب، ما يعني بالضبط أنه التعبير عن دين غير متحضّر، وغير معتدل، وغير مصقول بتأصُّله في الثقافة. ولا يدري المتحوّل ما «غير المقول»، ويدهشه دائماً ما يبدو له أنه فتور من قِبل أصدقائه الجُدد. في عام ٢٠٠٨، أقدم منصور أسكودرو، المتحوِّل الإسباني إلى الإسلام، على ربط نفسه إلى عمود من أعمدة المسجد الكبير في قُرطُبة، الذي أصبح كاتدرائية، بُغية أن يكون للمسلمين حق الصلاة فيه: فلم يلقَ اهتماماً من قِبل اتحاد الجاليات الإسلامية في إسبانيا، الذي يستقطب أعضاءه من أوساط المسلمين المهاجرين. إن الإيمان بلا ثقافة هو وجه لما يُسمّى بالتعصُّب.

(*) Jean-Marie Lustiger: مطران باريس. (المترجم)

(**) Les Morisques: مسلمو إسبانيا الذين أُجبروا على اعتناق الكاثوليكية. (المترجم)

(١) طاولت هذه الريبة كزافيه ترنيزيان، الصحافي في «لوموند» الفرنسية المكلّف بشؤون الأديان آنذاك: في ٦ تموز/يوليو ٢٠٠٥، تحدثت عنه صحيفة هآرتز الإسرائيلية بصفته «أرمنياً متحوّلاً إلى الإسلام».

لا ريب في أن ثمة مسافة كبيرة بين التحوّلات الجماعية الحاصلة في نطاق هيمنة سياسية (فتوحات، استعمار، إمبراطورية) والانضمام الطوعي والفردي إلى دين ليس مُهَيمناً بالضرورة على «سوق الديني» القائمة. والحال أن مسألة الهيمنة مسألة مركزية ولسوف نعرض لها في ما بعد. ولكنْ بين هذين القُطبين سلسلة كاملة من المواقف. وليس نجاح التحوّلات بعائد إلى الإكراه حتماً. فالإسلام نادراً ما حوَّل إليه بالقوة، كما تشهد على ذلك جموع المسيحيين الذين بقوا في أراض عربية أو عثمانية؛ وإن وجِدت أسباب ضريبية يمكنها أن تفسّر اتساع الظاهرة ـ يدفع المسيحيون ضرائب أكثر ـ، ومع ذلك فالمقارنة بإسبانيا بعد حرب الاسترداد التي حوّلت إلى الكاثوليكية بالقوة ثم طردت العديدَ من مسلميها مقارنةٌ موجبة للعِبرة. عندما يتحوّل مسلم جزائري إلى المسيحية في عام ٢٠٠٠ هل يفعل ذلك بداعي القطيعة مع الثقافة المهيمنة الوطنية (الإسلام) أو انبهاراً بالثقافة المهيمنة العالمية (البروتستانتية الأميركية)؟ وعلى أي حال فإن تحوُّل المدعو هارون لوستيجيه إلى المسيحية في حِقْبة حفلت بالضغوط من كل جانب للذهاب في هذا الاتجاه[1] لا يدع مجالاً للشك في إخلاص مطران المستقبل. إن الهيمنة لا تهبط بالاقتناع إلى منزلة الخضوع البسيط.

على أننا لن نتطرّق هنا إلى وجهة نظر المتحوّل بل سنعرض لوجهة نظر المُرسَل: كيف يُدرك ثقافةَ الآخر، أكان هذا الآخر وثنيَّ مجتمعه الخاص أم الأجنبيَّ الذي يتكلَّم لغة أخرى؟ إن الانفصال/ الاتصال بين ثقافة ودين هو الخيط الذي نتبعه.

لدى المسيحية والإسلام أسباب لاهوتية لتحويل الآخرين. فالتحويل هو المساهمة في تعجيل الخلاص، إما فردياً (هذا عمل من أعمال البِرّ يُلقى جزاؤه بعد موت كل حيّ). وإما من منظور ألفيّ (عند عودة المسيح، التي لن تقع إلا

(١) انظر قضية الأطفال فينالي، الذين خبّأهم رجال دين كاثوليك، أثناء الاحتلال [الألماني لفرنسا] ثم رفضوا إعادتهم إلى عائلتهم بعد تعميدهم.

عندما يعمّ التبشيرُ الأرضَ كلّها). إن «الرسالة»، المسلَّم بها من قِبل المسيحية والإسلام، والبوذية بدرجة أقل، تبدو غائبة عن اليهودية والهندوسية، لأن كلتيهما تبدو مرتبطة بشعب ومجتمع معيّنين، وعلى ذلك قلّما تُعنيان بنشر الرسالة في الخارج. لكن الواقع، مرّة أخرى، أشد تعقيداً: فاليهودية حوّلت إليها جماعات (بربر، وخزر، وكرايتة) واليوم أيضاً، حيث لم تعد الدعوة إلى الدين اليهودي رائجة، تتيح أسطورة قبائل إسرائيل الضائعة «المكتشَفة» في أقاصي الأرض، تمريرَ تحوّلات عن طريق التهريب، أكان ذلك من عمل مبشِّرين منسيّين أم لرغبة جماعة من الناس في أن تكتشف من جديد هوية لنفسها(١). وأخيراً جرى تصدير أشكال من الهندوسية إلى الغرب ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر.

يمكن أن ينبثق دين من حُضن ثقافة بطريقتين: من الداخل بواسطة وحي (المسيح، محمّد)، أو من الخارج عن طريق العمل التبشيري بأشكاله كافة (فتوحات، إرساليات). وليست العلاقة بالثقافة هي نفسها في الحالتين: ففي الأولى، يحافظ الدين على علاقة وثيقة بالثقافة (باستخدام اللغة نفسها بين وسائل أخرى) وفي الحالة الثانية، فالعلاقة خارجية. غير أن المسائل المطروحة قد لا تكون مختلفة إلى هذا الحد.

---

(١) ثمة حالة حديثة هي حالة بني مناش Bene Menashe، وهو اسم أعضاء جماعة شنلونغ Shinlung، الناطقة بلغة الميزو والقاطنة في الهند على حدود برمانيا. كانت هذه الجماعة قد تحوّلت أولاً إلى المسيحية الخمسينية في الثلاثينيات من القرن العشرين، وتدّعي أنها جماعة يهودية متحدّرة من قبيلة مَنَسّى. وقد قُبل ألف من هؤلاء في إسرائيل بعد «إعادة تحويلهم» على يد أحبار تقليديين. انظر:
Shalva Weil «Dual Conversion among the Shinlung of North - East/india», *Studies of Tribes and Tribals*, New Delhi. 1 (1), 2003. P. 43-57.
هذه حالة مثيرة للاهتمام من حالات الانتقال من المسيحية إلى اليهودية في العالم المعاصر. للاطلاع على حالة أخرى تتعلّق بـ «قبيلة مفقودة» أنظر:
Judaïsme: Les Abayudaya de L'Ouganda enfin reconnus Comme juifs» *Religioscope*, 18 mars 2002 (www. religioscope. Com/info). نجد لديهم العبور السابق نفسه بالبروتستانتية الإنجيلية.

ب) التحوُّل في ثقافة المتحوِّل

كان كثير من المسيحيين الأوائل يعتقدون أن المسيحية، التي لم يكن لها اسم بعد، لا تزال في نطاق اليهودية: كانوا لا يشعرون بأنهم يخرجون من عالم ثقافي بل يعلمون أنهم يأتون برسالة دينية جديدة هي «البِشارة»، ولا يرون أن هذه الرسالة تطعن في اليهودية الثقافية أيضاً (هذا ما يفسِّر لِمَ كانت الجاليات اليهودية في الشتات وسطاً ممتازاً للتحوّل، وذلك أن الدين الجديد ظهر على أنه تحقيق للدين اليهودي وليس نفياً له[1]. ومعلوم أن الرسول بولس هو الذي عبّر صراحة عن القطيعة والاستمرارية: إن كلام اللّه يتوجّه إلى اليهود كما يتوجّه إلى الأمم، وينبغي أن يُنتزع من صورية الشريعة. فلم يعد الديني حِكراً على شعب بعينه. والتعميم يمر عبر الانفصال الثقافي لا عبر القطيعة الدينية. وسيكون هذا أساس ازدواجية المسيحية بالنسبة إلى اليهود: لا يمكن إنكار الاستمرارية الدينية، فليكن التشديد إذاً على «ظلاميّتهم»، أي على حَجْب الديني بخصوصيّة مُدرَكة على أنها عِرقية على نحو متزايد (هذا ما يسمح بإقامة جسر بين معاداة اليهودية الدينية ومعاداة الساميّة العُنصرية).

هذا الإعلان عن استقلال ذاتي مطلق بالنسبة إلى الثقافة هو ادّعاء أساسي في جميع الأديان المنزَلة، ولكنه يتكشّف عن ادّعاء متهافت ـ إلا إذا انسحب جميع الأتباع من العالم ومن العصر (ذاك ما قد يصبح أيضاً طريقة «صنع ثقافة» في موازاة عموم المجتمع). وإذا كان لدى الأجيال الأولى من المتحوّلين (ومن «المولودين من جديد» في ما بعد) إحساس بمعاناة قطيعة مع الثقافة المهيمنة فإن الأجيال التالية تندرج على نحو مُطّرد في ثقافة جديدة؛ لقد استبطنت الجدّة وتعيشها كتقليد جديد: فالدين، «مبترداً» متثاقَفاً، داخلاً في التاريخ ومحمولاً على عاتق أجيال جديدة غير متحوّلة، أو مكيّفاً اجتماعياً في عائلات متحوّلة من

(١) Rodmey Starik, *The Rise of Christianity*, Harper On, 1997.

قبل، لم يعد بمنأى عن الثقافة المهيمنة (إلا إذا أبدت الجماعة إرادة صلبة في إدامة اختلافها كطائفة: كما يُظَنّ بجماعة أميش(*) في الولايات المتحدة). وفي ما يخص المتحوّلين الجُدد يمكن الحديث عن وضعيّة رفض للثقافة أكثر من رفض فعلي: في الواقع لم يكفّ المتحوّلون من بين المسيحيين الأوائل عن التكلّم باللغة اليونانية أو اللاتينية ولا عن دراسة المؤلّفات الكلاسيكية. وفي الإمبراطورية الرومانية، لم تأتِ المسيحية بثقافة جديدة من أصل أجنبي (عِبرانية جديدة مثلاً)، وسعت إلى إيجاد مكان لرسالة تبتغي علانية ألا تكون ثقافية في ثقافة متميّزة كلّ التميّز: بعبارات الثقافة، لا يمكن المسيحية أن تقدّم نفسها على أنها أسمى من الهلّينية ولا أن تدّعي منافستَها. إن سموّها المؤكد هو الرسالة الدينية وليس التحدّي الثقافي. ففي الرسالة الأولى إلى أهل كورِنْثُوس (الإصحاح الأول، الآية ٢٢-٢٣) يتحدّى بولس اليونانيين أنفسهم: إن حكمة الصليب «حماقة للوثنيين» (وعِثار لليهود) أسمى من حكمة الفلاسفة.

لقد «اندرجت» المسيحية إذاً في الحضارة اليونانية ـ الرومانية، محدثة انتقالاً، على حد تعبير ف. لِمبري[1]. وهذا مثال على ما أسمّيه «مُشاكَلة». ثم إن وضعيّة «الدين المحض» التي تتّخذها طائفة منغلقة في انتظار عودة المسيح لا تصمد مع الأجيال الجديدة ومع التوسع في فئات اجتماعية متنوّعة وقلّما تعبأ بالانسحاب من العالم[2]. وقد اقترح قسطنطين في البداية تسوية تقوم على التعايش معاً مسيحيين ووثنيّين.

(*) Amish: بدعة متفرّعة من المتّونية، إحدى البدع القائلة بتجديد العماد. أسّسها في سويسرا عام ١٦٩٣ جاكوب أمّان (١٦٤٥-١٧٣٠). انتشرت في الولايات المتحدة ابتداء من سبعينيات القرن التاسع عشر. أكثر أتباعها يقيمون في ولاية بنسلفانيا ويعيشون حياة متقشفة جداً رافضين إسهامات الحضارة الحديثة. (المترجم)

(١) Vasiliki Limberis «Religion» as the Cipher for identity: the Cases of emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus, the *Harvard Theological Review*, octobre 2000.

(٢) يُظهر معرض عن المسيحيين الرومانيين أن بإمكان المرء أن يكون غنياً ومسيحياً، وأن =

لا يمكن فهم عنف السجالات المتعلّقة بدراسة شخصية المسيح التي دارت في القرون الأولى للمسيحية (كيف تُعقل الطبيعة المزدوجة للمسيح، إله وإنسان في آن؟) إن لم يُرَ فيها أيضاً سيرورة مؤلمة لمشاكلة الإيمان المسيحي في المقولات الفكرية للهلّينية. وقلّما تبدو الرهانات اللاهوتية بدَهيّة اليوم، ما عدا الصعوبة الجوهرية في فهم ما هو التجسُّد. ولكن هذه الصعوبة المتواترة لا يمكنها أن تمنع تحديد أرثوذكسية، ضرورية سواء من وجهة نظر داخلية (وحدة الطائفة) أو خارجية (وحدة الإمبراطورية)، غير أن هذا يفترض عَقْلَ العقيدة الكبرى في المسيحية، والتَجسُّد، في اللغة القطعيّة للثقافة المهيمنة. والخصومة بصدد الطبيعة الواحدة في المسيح التي قسمت الكنيسة قسمين في مجمع خلقيدونة عام ٤٥١ غالباً ما يُعلن ورثة المعسكرين أنها خصومة بائدة عفّى عليها الزمن: يجري الحديث عن سوء تفاهمات، ومشكلات ترجمة، وانتقال من حقل اللغات الساميّة (العبرية والآرامية) إلى اللغتين اليونانية واللاتينية (طبيعة، شخص بشري، أُقْنُوم). بيد أن هذا هو المقصود على وجه الدقة: انتقال يعني إعادة صياغة. ولسوف يستوحي الكُتّاب المسيحيون من ورثة أرسطو وأفلاطون، وبناءً على ذلك يتبنّون الفلسفة اليونانية واللاتينية (وبخاصة التراث الأوروبي الرواقيّ عن طريق شيشرون)، ويبذلون قُصاى جهدهم لتبيان ما الذي يجعلها أداة تُتيح للإيمان أن يفرض نفسه. واليوم يهتم يعاقبة قدماء، أرثوذكس وكاثوليك، بتفسير سبب اختلافهم؛ يمكن طبعاً التأكيد على أن المناقشات اللاهوتية كانت تخفي رهانات سياسية واستراتيجية (سيادة إمبراطور القسطنطينية، البطريركية، دعْم الساسانيين

= يعترض على تقشُّف أقربائه الذين يمكن أن يُبدّدوا الإرث العائلي؛ مثلاً، يعترض المدعو فالريوس سفروس حوالى العام ٤٠٠ على اختيار أخيه، بنيانوس، زوج القديسة ميلاني لاجون، طالباً في الوقت نفسه كتابة نقوش مسيحية على أثاثه. أنظر:

Peter Brown, «The private art of early christians», *New York Review of Books, 20 Mars 2008,* الذي يُحلّل المعرض التالي: Picturing the Bible: The Earliest Chritian Art, exposition au Kimbell Art Museum, Fort Worth, novembre 2007 - mars 2008.

الفرس لـ «الهرطقة»)، لكن هذا لا ينتقص في شيء من أهمية الخصومة، إذ ليس من قبيل المصادفة أن يتم التعبير عن هذه الرهانات السياسية في سجال لاهوتي: كانت هنالك حقاً مشكلة مشاكلة المقولات الدينية بمفاهيم مقبولة ثقافياً.

كانت التحوّلات في أيام المسيحية الأولى تجري من فرد إلى فرد، في نطاق مجتمع وثقافة مشتركين، باستخدام لغات محلية مشتركة (اليونانية أكثر من اللاتينية). وكان الرسل الأوائل يحوّلون إلى المسيحية أناساً يشاركونهم الثقافة (المزدوجة غالباً) نفسها. وكان الوثني هو غير المؤمن وليس مَن ينتمي إلى ثقافة أخرى؛ بيد أن تلك الثقافة المشتركة كانت رابطة كما كانت العقبة الرئيسية في آن، لأن المسيحية لم تكن وافداً جديداً وحسْب: إنها تطعن بالتعددية الدينية؛ أو الأصح أنها تفرض مفهوماً جديداً للدين: فهو مطلق، ومُوحى به، ومتسلِّط، وتوحيدي، وهي لا تقام ديناً معيّنا بل فكرة النسبية الدينية نفسها الخاصة بالثقافة المهيمنة. وكان على المفكرين المسيحيين أن يحاجّوا الفلسفة اليونانية أكثر من حِجاجهم «الدين» اليوناني (أعمال الرسل، ١٧ و١٨). ولم تكن الثقافة غريبة بل كانت المياه التي يسبح فيها الجميع، مؤمنون وغير مؤمنين. وعلى ذلك فالمطلوب هو إنزالها إلى مرتبة التبعية بتنصيرها وإقامة الدليل على نقصها. ومن أجل ذلك ليس ما يدعو إلى التردّد في استخدام لغتها الخاصة، والاستشهاد بها، كما فعل بولس في أثينا (أعمال الرسل، ١٧).

كانت تلك مشكلة البروتستانت الأوائل أيضاً: فقد كانوا يشاطرون أولئك الذين يتهمونهم بالوثنية الجديدة ثقافتهم. ولذلك يشدّدون على الفصل بين الثقافة والدين. كما أن هذا هو أحد عناصر حداثة الإنجيليين البروتستانت اليوم، لأن إحالتهم الحَرْفِيّة على العهد الجديد تسمح لهم بإدارة عالم معاصر أقرب إلى عالم الإمبراطورية الرومانية منه إلى الحروب الصليبية أو الإرساليات «الأجنبية» الكاثوليكية. أما الغاية فتنصير العالم الذي ينتمون إليه، والفارق الوحيد هو أن الحديث يدور اليوم على إعادة تنصير، لكن الثقافة المحيطة مُدرَكة من جديد على أنها وثنية، أكثر منها دنيوية أو حتى علمانية ببساطة (هذا هو فحوى الكتاب

المعَنْوَن: فرنسا، بلد الإرسالية، الذي ألّفه كاهن كاثوليكي، يُدعى أندريه غودان، في عام ١٩٤٣، حيث كانت كلمة «إرسالية» تعني، منذ قرن ونصف قرن من الزمان، إرسالية أجنبية). والفارق طبعاً هو أن المسيحية الأولى كان مستقبلها أمامها في حين أن إعادة الفتح اليوم تبدأ بخسارة. بيد أن واعِظاً إنجيلياً يذرع البلاد متأبطاً أعمال الرسل قد يراوده الإحساس بأنه يعيش تجربة معاصرة.

في الإسلام، الأكثر جذرية هنا، يُنعت كل ما يتصل بثقافة عربية قبل الوحي بالجهل (جاهلية) وعلى ذلك فهو باطل على نحوٍ ما، ابتداء باللغة العربية: ففي نظر الأصولويين ليست اللغة العربية هي التي أنتجت القرآن، بل العكس (أو أن القرآن أوصل اللغة العربية إلى درجة الكمال على أي حال، لأنه غير قابل للتقليد، لا بل غير مخلوق). وكان من أثر ذلك أن غدت عربية القرآن في صميم ما سيأتي من إنتاج الثقافة العربية، وبذلك استحوذ الدين على حقّ الرقابة على الإنتاج الثقافي. ولم تُقدَّم ثقافة ما قبل الإسلام إلا كثقافة «إناسيّة»، تلك الثقافة الخاصة بالمجتمع القَبلي البدوي؛ وقد كان ذلك حقاً وسيلة ناجحة للتحويل إلى الإسلام، ولكنه اكتفى بما لم يُقل في العلاقة بين لغة وثقافة وفي الاستقلال الذاتي لمدوّنة ثقافية. زد على ذلك أن خرافة الجاهلية لا تزال قَيد الاستخدام اليوم من قِبل الليبراليين والإصلاحيين، الذين يريدون إثبات أن مشكلة الإسلام لا تنجم عن الدين بل عن الثقافة، بالمعنى الإناسي دائماً: كانت الرسالة الإلهية مُلتبسة مع الطريقة التي استُقبلت بها وفُسِّرت من قِبل أولئك الذين كانت موجّهة إليهم أولاً. وعلى ذلك يتعيّن إعادة موضعة القرآن في سياقه الإناسي لاستخلاص مغزاه الحقيقي؛ لكن في أثناء القيام بذلك تعُزَّز في الواقع فكرة الثنائية بين ثقافة إسلامية وثقافة عربية، مع انتقاص الثانية[١].

---

(١) هذا هو التوجُّه المشترك بين جميع «مفكري الإسلام الجدد» (وفقاً لعنوان كتاب رشيد بن زين:

Rachid Ben Zine, *«Les nouveaux penseurs de L'islam»* Paris, Albin Michel, 2003.

تُطرح المسألة نفسها في إيران لدى شيرين عبادي.

ذلك بأن رفض معظم العلماء إعادة التفكير في القرآن في بيئته الثقافية يثير هذه المُعْضِلة الجوهرية: العلاقة بين الإسلام والثقافة العربية، أي كيف توضع الاستقلالية الذاتية للثقافة العربية غير القرآنية بخلاف وضعها في قالب الاستلاب؟ إن تصدير الإسلام في ثقافات أخرى هو الذي أظهر الاستقلال الذاتي للعامل الثقافي. وقد صادف الإسلام في بداية توسُّعه ثقافتين يرتضيهما: اليونانية (ولا يزال هذا حيّاً في التراث الشعبي المتعلّق بـ «الطب اليوناني») والفارسية (العجمي هو مَن لا يتكلم العربية ولكن ذلك لا ينتقص من كونه مسلماً: يُلاحظ هنا ظهور فئة ليست فئة المسيحي الغربي ـ كافر، فرنجي ـ ولا المسيحي العربي، بل فئة مسلم ذي ثقافة أخرى). وليس من قبيل المصادفة، كما سوف نرى، أن توجد اليوم أزمة إنتاج (ولعلها أزمة استهلاك بوجه خاص) ثقافي باللغة العربية، في حين أن المنطقة اللغوية التركية والفارسية حسنة الحال.

ومع ذلك فقد نشأ في العالم العربي الإسلامي تاريخياً فضاء ثقافي مستقل ذاتياً، لكنه كان بانتظام عُرضة لسهام أصولوية متلفة للآثار الفنية، ومعادية للثقافة، من الموحّدين إلى طالبان مروراً بالوهابيين، أو حركات لا تفويقية ترتاب، بحق وفقاً لوجهة نظرها، في فكرة الثقافة نفسها. والخوف من التوفيقة ليس بجديد في الإسلام، وهو أقلّ ارتباطاً بمطلب الوحدانية والتعالي الإلهي المطلق منه بعلاقة الدين بالثقافة. وقد ظهرت الحركات اللاتوفيقية في فترة سيطرة سياسية (أورانغزب(*) في الإمبراطورية المغولية) كما ظهرت في فترة هيمنة (جماعة التبليغ في الهند البريطانية). والوهّابية أيضاً مثيرة للاهتمام: من شأن تعريفها كما لو أنها تعبير عن حركة مقاومة للعثمانيين أو للبريطانيين أن يكون مفارقة تاريخية. إن المَيل إلى التخلّي عن الهوية الثقافية هنا هو مَيل داخلي حقاً، وليس نتيجة هيمنة أجنبية فحسب.

(*) Aurangzeb: إمبراطور مغولي (١٦٥٨ـ ١٧٠٧) ابن شاه جهان وخليفته. ثار في عام ١٦٥٧ على والده فسجنه وعلى إخوته فأعدمهم. كان غير متسامح. أمر بتدمير عدد من المعابد البوذية واضطهد أتباعها. في عهده انحطت الفنون والآداب. (المترجم)

ج) التحوّل في ثقافة أخرى

إنّ التبشير والتحويل وإنْ كانا مبّررين باعتبارات لاهوتية فإن ممارسة التحويل نفسها محدّدة تحديداً عميقاً بالسياق الثقافي والسياسي وتطرح دائماً مسألة التمفصُل بين الديني والثقافي.

من الخطأ الاعتقاد أن المسيحيين والمسلمين والبوذيين سعوا «في كل الأوقات» إلى تحويل جيرانهم، كما أن من الخطأ القول إن اليهودية لم تعرف التحويل، وغالباً ما يُرى إلى التحويل اليوم على أنه امتداد لمشروع سيطرة سياسية (جهاد، إرساليات أجنبية في القرن التاسع عشر، إنجيليون أميركيون)، في حين أن الأمر ليس كذلك بالضرورة: فلم يسعَ عدد من الحركات الاستعمارية إلى التحويل، على غرار الآباء المؤسسين لأميركا الذين، مهما كانوا طُهْريّين ومدفوعين بالدين وحده، لم يعمدوا إلى تحويل الهنود ولا تحويل عبيدهم السود (فهؤلاء أقبلوا بأنفسهم على اعتناق المسيحية). وقامت روسيا القيصرية بحملة تحويل نشطة بخصوص التتر، وفي ما بعد الكازاخيين، تاركة في الوقت نفسه الشعوب المسلمة الأخرى، في آسيا الوسطى، ومانعة الممارسة التبشيرية في أوساط مسلمي أذربيجان. وفي الواقع كان التحويل يتم في أوقات معيّنة فقط ويطاول فئات معيّنة من السكان فحسب. ومن ذلك على سبيل المثال أن الحركة المسلمة الأكثر نزوعاً إلى الدعوة، وهي جماعة التبليغ، تكرّس نفسها على نحو حصريّ تقريباً لـ «إعادة تحويل» فردية بخصوص المسلمين الاسميين، وهذه ظاهرة لم تكن موجودة في العصر الكلاسيكي. ولم تهتم الكاثوليكية قط تقريباً بتحويل المسلمين قبل القرن التاسع عشر (مع بعض الاستثناءات اليسيرة مثل بيار لوفنرابل Pierre le vénérable وريمون لولّ Raymond Lulle ـ أما قضية المحوَّلين عن الإسلام إلى الكاثوليكية من الإسبان، بعد إخراج العرب من إسبانيا، فهي مثال مضاد خاطئ، إذ لم يُعترف بهم يوماً اعترافاً حقيقياً كمسيحيين صادقين). وفي المقابل، شهدنا، بعد صمت دام مئتين وخمسين عاماً، دفقاً من الإرساليات البروتستانتية في نهاية القرن الثامن عشر؛ والحال أنهم اتجهوا، في

الولايات المتحدة، نحو شعوب ليس للولايات المتحدة أي مطمع استعماري فيهم (أول إرسالية انطلقت في عام ١٨١٢ من سالم صوب جزيرة موريس)، مع الاستمرار في إهمال الهنود والعبيد السود.

بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، وعندما أصبحت المسيحية دين الدولة، سعت الإرساليات إلى تحويل شعوب بأسرها، هم البرابرة الذين لا يتقاسمون الثقافة المشتركة. غير أن مسألة ثقافتهم لم تُطرح: بل طُرحت مسألة اللغة فقط. وهنا سوف تكون المقاربة ذرائعيّة، وستعمد الكنيسة إلى تثبيت اللغات (قوطية، سلافية)، وتثبيت الكتابة عند الاقتضاء، بغية ترجمة الكتاب المقدّس. وفي الواقع كان البرابرة في غالب الأحيان طالبي اندماج في الغرب المتماهي مع الحضارة الرومانية ومن ثم للمسيحية. وكانت التحويلات جماعية تحضّ عليها النخبة، بل الملك نفسه شأن كلوفيس، وأبعد من أن تكون تعبيراً عن هيمنة فإنها تُتيح بالضدّ ممارسة أحسن للسلطة بفضل الشرعية الجديدة والنفاذ إلى دوائر المتعلمين (الكهنوت): عندئذ تستطيع «الأمة» المتحوّلة أن تعبّئ المسيحية في صراعها ضد شعوب أخرى. وأما اللغة، كما ستكون الحال مع البروتستانت في ما بعد، فلا يُرى إليها كحاملة لثقافة أخرى، بل كوسيط للتواصل بسيط. والثقافة الوحيدة هي ثقافة روما وبيزنطة، والنخبة المثقفة كلها، مرة أخرى أيضاً، تعترف بذلك(١).

ولما سارت أوروبا في ركاب المسيحية تراجع التحويل في القرن الحادي عشر أمام الحرب الصليبية وسار خلفها. ولم يعد الوثني هو المشكلة بل الهَرْطوقيّ، وعلى ذلك نُظِر إلى الإسلام على أنه هرطقة أكثر مما هو دين آخر، واستُخِفّ به بوصفه مسيحية منحرفة: محمد «نبيّ مزيّف» كما زعموا. وكما لو أن الأمر يتعلّق بنوع من المسيحية السلبية، فليس فيه ما يمكن أن يُتَعلَّم منه: ثم

---

(١) Cf. Bruno Dumézil, *Les Racines Chretiennes de L'Europe*, Paris, Fayard, 2007.

إنه لا ينطوي على غرابة بل فيه وحشية على الأرجح، بمعنى أن الوحش هو الذي يُبرز ملامح مشتركة لكنها غير متناسقة، ومشوّهة ومركّبة تركيباً عكسياً[١].

وقد لوحِظ إلى أي درجة، على الرغم من بعض الاستثناءات المشرقة (البابا سيلفَسْتر الثاني، وروبير دو كتّون، أسقف بامبلون الإنكليزي الأصل الذي ترجم القرآن، وريمون لولّ) كانت أوروبا المسيحية غير مهتمة قبل القرن السادس عشر بالفكر المسلم بما هو فكر (تركّز الاهتمام على الفلاسفة الذين نقلوا الفكر الإغريقي، وليس على القرآن ولا على الشريعة). ويعود ذلك بطبيعة الحال إلى أنهم لم يروا فيه ما يمكن أن يجدوا فيه من أمور مثيرة للاهتمام (انتقال المعارف التِقنيَّة، كالطب، والأسلحة، والصناعة الحِرفية، أم لعلّ النصوص الإغريقية أمر آخر).

إن الحرب الصليبية لا تسعى إلى التحويل [التنصير] وإنما تريد أن تجتثّ (الهراطقة من أرض مسيحية، الأمر الذي حَسم مصير المانويين) أو أن تفتح (الأماكن المقدسة) أي أن تطرد، وتقهر ـ لا أن تُقنع. وليس من شأن بعض الاستثناءات إلا تأكيد القاعدة، ومن ذلك على سبيل المثال مملكة فالنس في عهد جيمس الأول في القرن الثالث عشر: آنذاك حاول كهنة ذوو ثقافة عربية تنصير المسلمين الذين بقوا في المدينة بعد استعادة إسبانيا من العرب[٢]. ولكن يُلاحظ

---

(١) سوف يستمر هذا الموضوع قائماً حتى مطلع القرن التاسع عشر، بما في ذلك لدى البروتستانت، كما يُبيّن بنجاح كتاب مثل:

The True Nature of imposture fully displayed in the life of Mahomet; With a discourse attached for the full vindication of Christianty from this Charge, الصادر عام ١٦٩٧ عن Hamphrey Bideau وأعيد طبعه عام ١٨٠٨، مع طبعة أميركية عام ١٧٩٨.

وتوجد فيه الإدانة التالية:

«Muhammad was above all the great imposter, or, in Charles Westey's phrase, «The arab thief, as Satan bold» whose doctrine should be chased back to hell».

(٢) Charles J. Halpern, «The ideology of silence: prejudice and pragmatism on the medieval religious frontier». *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, N° 3, Juillet 1984, P. 442 - 466.

بوجه عام انفصام العلاقة بين الإرساليات والحروب الصليبية: تتبع الإرساليةُ الحروبَ الصليبية في حالة الهراطقة (المانويين(*) مثلاً، مع محاكم التفتيش)، ولا تليها أبداً. والغاية هي جعل إقليم ما منسجماً دينياً، وليس إنقاذ أرواح الهراطقة. وليس من تبشير في أثناء الحروب الصليبية: آنذاك يُصار إلى القتل، أو الطرد، أو المعاهدة، ولكن لا يوعَظ أبداً. وتلزم إسبانيا المستعادة الحذر هي أيضاً بشأن التحويلات: فالمتحوّل يبقى مشبوهاً (سواء أكان من مسلمي إسبانيا أم يهودها المجبرين على التحوّل إلى الكاثوليكية). والمناظرة، وهي نوع من الجدل كثير التواتر (السجال بين عالِم مسيحي وعلاّمة في الشريعة الإسلامية)، ترمي إلى إقناع الذات أكثر مما تبتغي إقناع الآخر، أو على الأصح إظهار الآخر وكأنه مفكر مقتدر يرفض الإذعان للصواب: المناظرة هي مصالحة تعزيمية بين الإيمان والعقل بواسطة البلاغة. والآخر هو آخر حقاً لأنه «تناظري»، ويُعتبر في النظام الديني المهيمن على أنه «تقليد للقديم» وشعور بالخطأ (اليهودي) أو «الشيطان»، الضد والعدو للدين القويم. فللعثور على عالم مسيحي مفقود يُصار إلى الالتفاف حول الإسلام جغرافياً (مع «مملكة القسّيس جان» الخرافية).

حدث الأمر نفسه عندما بدأت حركة الإصلاح الديني البروتستانتية: كان الأمر في نظر السلطات الكاثوليكية يتعلّق باقتلاع الهرطقة أكثر منه بعِظة البروتستانت؛ وكان ذلك منطقياً في البداية، من حيث إن البروتستانتي هو كاثوليكي سابق، يعرف عقيدة الكنيسة التي رفضها عمداً، والبروتستانتي هو الآخر «الداخلي» بصورة سلبية، والمسلم هو الوجه الخارجي منه. وقد اعتُبر الإسلام والبروتستانتية كلاهما نوعاً من المسيحية المنحرفة لا ثقافتين. وأما البروتستانتي فيرى في الكاثوليكية ما تبقّى من أعراف، وشعائر، وأخطاء بعد أن رحل الدين. والكاثوليكية عنده ليست بدين: بل هي ثقافة حرّفت الدين

(*) Cathares: فرقة من المانويين في القرون الوسطى (ق١١ ـ ق١٣) انتشرت خصوصاً في منطقة آلبي، تدعو إلى نزاهة أخلاقية مطلقة. وكان أتباعها يسمّون «الكاملون». (المترجم)

الحقيقي، وهذا من الوثنية. وقد أحدث بروتستانتيُّ البدايات فصلاً بين ثقافة ودين، وكان سعيه إلى أن يشهد أكثر من عنايته بأن يُحوِّل. ولم يكن لإرساليات التحويل الموجّه من قِبل الكنيسة الكاثوليكية من أثر إلا عندما أضحت البروتستانتية مُتمكّنة و«متثقّة»، وذلك لأن الانفصام بين الثقافي والديني لم يعد مؤثراً: لقد جعلت تلك الإرساليات، كما حصل في بوهيميا القرن السابع عشر، من الفن، الباروكي والحالة هذه، أداة تبشير.

وعلى ذلك راحت الثقافة تفرض نفسها تدريجاً من الخارج. وشرعت الكنيسة الكاثوليكية في التمييز بين إرساليات داخلية لإعادة الفتح (تستهدف المانويين، والبروتستانت، والكُفر في القرنين التاسع عشر والعشرين) والإرسالية «الأجنبية» التي طرحت وحدها مشكلة الثقافة. وبالنسبة إلى الكاثوليكية لم يصبح التحويل نشاطاً منهجياً إلا بعد الاكتشافات الكبرى، ولسوف تنفرد بخدمته مؤسسات متخصِّصة، ولا سيّما «جمعيات دينية» أو «معاهد» (اسم جديد لـ «الأنظمة» الدينية التقليدية) للذكور والإناث موقوفة على «الإرساليات الأجنبية»[١]، أي إنها موجهة بنوع خاص نحو الآخر؛ والحال أن هذا الآخر ليس الكافر فحسب (حُرّ التفكير والبروتستانتي هما ذلك الكافر) بل هو ذاك الذي لم يقرب الحق أبداً غير أنه يسبح في «عالم من المعاني» وثني وما هو بإفساد للمسيحية وعلى ذلك فهو يمتلك استقلاله الذاتي: إنه الثقافة.

من المفيد إذاً معرفة أن البروتستانتية، التي تُعدّ اليوم أشد نزوعاً إلى التبشير من الكاثوليكية بدرجات، تسجّل تأخّراً زمنياً في إقامة بُناها الإرسالية مقداره مئتان وخمسون سنة بالنسبة إلى روما. وعلى ذلك فالانفجار الإرسالي الكاثوليكي ابتداء من القرن الخامس لا يمكن النظر إليه على أنه مواكبة للاستعمار ليس إلاّ، وذلك لأن البروتستانت، إنكليزاً وهولّنديين، الذين اندفعوا على الدرب نفسه بعد

---

(١) إحدى هذه الجمعيات تحمل بنوع خاص اسم «إرساليات باريس الأجنبية».

قرن من الزمان، كانت ممارستهم للتحويل محدودة جداً، وهم مع ذلك «إمبرياليون» بالقدر نفسه إن لم يكن أكثر.

٣ ـ الإرساليات الكاثوليكية

لم يكن رجال الدين الكاثوليك الأوائل الذين نزلوا من السفن مع المغامرين الإسبان الذين غزوا أميركا سوى المرشدين الروحيّين للجيش. غير أنه سرعان (في أقل من خمس عشرة سنة) ما بعثت الكنيسة إرساليات لتنصير الشعوب الجديدة تلت وصول المستعمرين (وصل لاس كازيس إلى سان ـ دومينغ في عام ١٥٠٢، وسِيمَ كاهناً في عام ١٥١٣؛ وفي عام ١٥٠٨ وصل الفرنسيسكان إلى فنزويلا، وبلغوا كالِفورنيا في عام ١٥٤١). ثم أخذ المرسلون يسبقون الجيوش ويستكشفون بلاداً لم تطأها أي حملة عسكرية (وصل اليسوعي فرانسوا ـ كزافييه إلى الهند في عام ١٥٤٢ وبلغ اليابان في عام ١٥٤٩؛ وحلّ اليسوعيون في الصين منذ عام ١٥٨٢، وإليها وصل ماتيو ريتشي في عام ١٦٠١، بعد أن ترجم كتاب التعليم المسيحي إلى اللغة الصينية؛ وبلغوا أثيوبيا في عام ١٥٥٧)، وقد أنشئ نظام اليسوعيين بوصفه نظاماً إرسالياً (يستهدف البروتستانت كما يستهدف الوثنيين على حد سواء). وفتح اليسوعيون في كندا أولى المدارس المخصصة لتعليم الهنود وتنصيرهم في عام ١٦١٥. وأُنشئت في روما في عام ١٦٢٨ أوّل مدرسة لإعداد كهنة محليين (جمعية تنصير الشعوب). وفي عام ١٦٣٩ غادرت إلى كندا أولى راهبات الإرساليات، من الأورسولينات الفرنسيات(*). وفي عام ١٦٧٥ وفد الأب ماركيت إلى إيلينوا لتنصير الهنود: ولم يصادف في أي مكان منافساً بروتستانتياً. وفي عام ١٦٨٥ عُيِّن أول أسقف كاثوليكي صيني.

(*) Ursulines: نسبة إلى القدّيسة أورسيل. رهبانية أُنشِئت في إيطاليا في عام ١٥٣٧ على يد القديسة أنجيل دومريسي، واستقرّت في فرنسا عام ١٦١١. (المترجم)

عندما أُنشئت الإرساليات كان التصوّر أنها ملحقة بالاستعمار، وتمسّكت الدول الأوروبية كلَّ التمسُّك لا بمراقبة إرسالياتها الخاصة فحسب بل أكدت فوراً وعلى وجه الخصوص حقها في توطيد المسيحية في مستعمراتها الجديدة. وهذا ما يُسمّى البادرو ادو Le padroado، أي الحماية باللغة البرتغالية: يُعيّن الأساقفة المحليون بموافقة القوة الاستعمارية، والإرساليات غير المعتمدة يمكن أن تُطرد (كان أحد أسباب المنازعات بين معظم الدول الأوروبية واليسوعيين أن هؤلاء يرفضون الخضوع لتلك الدول ويعلنون أن مرجعهم هو البابا وحده). وفي كندا كان كولبرت يعطي اليسوعيين تعليمات بخصوص الزواج المختلط وتعميد الهنود. ويندرج هذا في تراث الغلّيكانية(*) الفرنسية، حيث تُعتبر سلطة الملك الزمنية حقاً إلهياً، لكن مع تصوّر فضفاض لتلك السلطة الزمنية، لأنها تمسّ كل ما يتعلق بالنظام العام، ما يعني أيضاً الدين كممارسة. وكان الكرسي الرسولي متجاهَلاً أو متجاوَزاً من قِبل الدول الاستعمارية على غرار وَضْع مسيحيي الإمبراطورية العثمانية تحت الحماية الفرنسية المباشرة. ولم تكن معاهدة توردزيلا (١٤٩٣) التي قسّم فيها البابا العالم بين الإسبان والبرتغاليين هي الاعتراف بتفوّق البابا بل كانت على العكس عَين التوكيد على أسبقية الدول. وقضية قُرى يسوعيي الباراغواي مثيرة للاهتمام في هذا الصدد: فقد أقام اليسوعيون في الباراغواي (وفي كيبك أيضاً) قرى هندية مستقلة ذاتياً، فما كان من الإسبان والبرتغاليين إلا أن استحصلوا من روما على الحق في تفكيكها. ولم تستمر تلك القُرى في كندا إلا تحت رقابة المَلكِيّة الفرنسية.

والحال أن الكرسي الرسولي راح يسعى تدريجاً إلى التحكم في الحركة الإرسالية والحدّ من رقابة الدول على الكنائس أكانت وطنية أم استعمارية. وبذلت روما قُصارى جهدها بوجه خاص لجعل الإرساليات مستقلة ذاتياً حيال القوى

(*) Gallicanisme: حركة دينية دعت إلى الاستقلال الإداري للكنيسة الكاثوليكية في فرنسا عن البابا. (المترجم)

الاستعمارية، فعمدت في مرحلة أولى (نهاية القرن السابع عشر) إلى الالتفاف حول نظام الحماية الذي كانت قد أنشأته، وذلك بتعيين نوّاب رسوليين غير إقليميين فوق الأساقفة الذين لا يمكن تعيينهم إلا بموافقة السلطات الاستعمارية.

غير أن الأمور ما لبثت أن انقلبت رأساً على عقِب في القرن التاسع عشر: فقد أفلح الكرسي الرسولي في إقامة كنيسة كاثوليكية عالمية وكليّة، تشكّل الإرساليات الأجنبية جزءاً أساسياً منها. وقد أصبح هذه التوجه ممكناً لأن الصراع الأبدي بين البابا والسلطات الزمنية الدَّوْليّة أدّى تدريجاً إلى انفصال بحكم الواقع إن لم يكن بمقتضى القانون. وأنهت الثورة الفرنسية الكنيسة الغلّيكانية، وصَرفت «صدمةُ الثورة» الكاثوليكَ، ولا سيّما الفرنسيون منهم، عن الدولة الحديثة سليلة الثورة والانتخاب، أي عن سلطة البشر، وإذاً عن سلطة مُلحدة أو دنيوية جداً على أي حال. وفي قرن تميّز بقيام الدولة ـ الأمة أقرّت روما مبدأ «العالمية»، ولكن باسم قوّة روحية وليست إقليمية. وأصبح بمُكنة الكاثوليك عندئذ أن يتبعوا الكرسي الرسولي مباشرة. وحدثت الظاهرة نفسها في مكان آخر من أوروبا: كانت حركة «النهضة» الإيطالية مناهضة للأكليروس مثل غالبية الحركات القومية. لكن كان من أثر ذلك أن ضعفت رقابة الدول المباشرة على الكنائس الوطنية. وانتصرت النزعة البابوية المتطرّفة ودافعت عن سلطة البابا المطلقة على مؤسسة الكنيسة، وغدت هي السياسة الرسمية للفاتيكان الذي يرغب أن يسوس الكاثوليك دونما تفويض من الدول أو المرور عبرها. وكان الإرساليون الفرنسيون في القرن التاسع عشر، على سبيل المثال، يعدّون أنفسهم وكلاء روما وليس الجمهورية[1]. وقد اضمحلّت الامتيازات الإقليمية، وتدوّلت الجمعيات الإرسالية من حيث انتقاء أعضائها واختيار ميدان عملها على السواء.

---

(١) هذا الموضوع ملخّص تلخيصاً جيداً في: Claude Prudhomme, *La Querelle des universels, Problématiques missionnaires du XIX siècle*, Lyon, Université de Lyon 3, 2001.

«إن استدعاء الدولة والتوصية بإقامة علاقات جيدة معها لا يعنيان التخلي عن استقلال العمل =

أُنشت جمعيات دينية متجاوزة للحدود الإقليمية، دولية في تجنيد عديدها، ومرتبطة بالفاتيكان ارتباطاً مباشراً لتنصير الوثنيين، كما أُسّست معاهد أو «مبرّات» لدعمها، مثل المبرّة لنشر الإيمان، المنشأة في مدينة ليون الفرنسية على يد بولين جاريكو في عام ١٨٢٢[١]. وتدوّل انتقال الإرساليين: قام كهنة كاثوليك ألزاسيون بتنصير نيجيريا وثبّتوا اللغات المحلية. وأحكم الفاتيكان سيطرته على الإرساليات في القرن التاسع عشر. وتغلّب العمل الجماعي والمخطّط (جمعيات) على البطولة الفردية العاثرة الحظ، وإن ذاعت سِيَر القداسة الرومنسية لإرساليين مُفعمين بالحماسة ومتألّمين[٢]. إن عَوْلَمة الكنيسة تطرح مجدداً وعلى نحو مختلف مشكلة التمفصُل المتواترة بين الديني والثقافي.

ثمّة أمر جوهري وهو أن الكنيسة الكاثوليكية ادّعت منذ وقت مبكر جداً تبليد الأُطر الدينية. وقد أعطيت إشارة الاندفاع في هذا الاتجاه مع إعلان البابا غريغوار الخامس عشر، الذي أسّس المجمع لنشر الإيمان De propaganda fide وأصدر تعميماً لتكوين كهنة من أهل البلاد الأصليين، لكن من دون تقديم تنازلات ثقافية ولا عقدية للثقافات والأديان المحلّية. وقد حدّد التعميم الصادر في ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٨٤٥، والعائد إلى المجمع لنشر الإيمان نفسه، شروط إقامة

= الإرسالي، الذي أراده بحزم مؤسس المرْيَميّين، كولان («نحن لله وللأرواح، نحن الإرساليين؛ نحن لسنا من أي بلد؛ نحن من كل البلدان»)؛ وليبرمان («لئلا يُرى فيك إلا كاهِنَ الخالق وحَبْر الحقيقة»)؛ وماريون بْرَزيلاك («أسألك، يا رب، أن لا أكون فرنسياً في ما خص الكنيسة، بل كاثوليكياً، كاثوليكياً فقط، كاثوليكياً رومانياً»). لكن لا بدّ من الاعتراف بقيام تضامن فعلي في الميدان. فباسم الذرائعية والفعّالية فرض الحل الاستعماري نفسه في أثناء القرن لأنه الأكثر ملاءمة بوجه عام لمصالح الإرسالية».

(١) Jean-Claude Baumont, «La renaissance de L'idée missionnaire en France au début du XIX siècle», dans *Les Reveils missionnaires en France du Moyen Age à mos jours*, Colloque de Lyon, 29-31 mai 1980, présentation des Actes, Paris, Beauchesne, 1984.

(٢) Cf. Prudhomme, *La Querelle des Universels. op.cit.*

كنائس محلية[١]. والغاية هي أَقْلَمة الطوائف المسيحية من أهل البلاد الأصليين، وتأصيلها، وتبليدها وإدماجها في المؤسّسة.

غير أن التنازل الوحيد تناول الطقس المسيحي الشرقي ولم يُذكر شيء عن الثقافة المحلية. وخلافاً لذلك كان على المدارس الكهنوتية أن تشجّع نموذجاً متجانساً من التكوين. وفي المقابل يُنصَح بعدم التورّط في الشؤون التجارية والسياسية. وعلى ذلك تقوم حركة مزدوجة للعولمة والتغريب، تقود إلى استقلال ذاتي مؤسّسيّ للكنيسة الكاثوليكية، سيعود في القرن العشرين (في النزوعين اللذين هما التبليد السياسي للحركات الليبرالية، و«نقيضة» أيضاً: رد الفعل المحافظ، الذي سيجد عدداً من المعاقل في العالم الثالث). وراحت العالمية الكاثوليكية تنتصر في جميع الاتجاهات: تجاوز حقيقي (في الميدان) للتماهيات القومية الأوروبية بفعل حملات العلمنة والفصل بين الكنيسة والدولة في أوروبا، وهو ما يعزز على نحو مفارق الاستقلال الذاتي للكنيسة؛ رؤية حقيقية للعَوْلَمة (سيُصار بعد الآن إلى الاهتمام بجميع الشعوب، بمن فيها القصيّة، من دون أي اعتبار جيوستراتيجي أو سياسي)؛ توحيد نمط الشعائر والمذاهب (نهاية الغلّيكانيات والخصوصيات، ما خلا مسيحيي الشرق، لأسباب لا ريب في أنها سياسية للغاية: لن تُفلِح البابوية[٢] إلا إذا احترمت التقاليد)؛ إنشاء هيئة من الإرساليين دولية كلياً، إلخ.

(١) *http://218.188.3.99/Archive/periodical/abstract/A013F2.htm*, Texte de Patrique Taveirne.
باختصار: تثبيت التقسيمات الإقليمية، تعيين أساقفة، ترقية الكهنة البلديين إلى وظائف أسقفية، عدم التعاطي مع الكهنة البلديين كمعاونين بسطاء بل معاملتهم على قدم المساواة مع الكهنة الأوروبيين، عدم التورّط في السياسة أو القضايا العلمانية، الانخراط في التعليم الابتدائي والثانوي للبنين والبنات على السواء، من دون إهمال أعمال البرّ والإحسان، الانصراف كلياً لكل ما يمكن أن يعزز تأصيل الكنيسة في المجتمعات المحلية.

(٢) البابوية هي سياسة انضمام بعض الكنائس المسيحية الشرقية، الأرثوذكسية عادة، إلى روما. تعترف الكنائس البابوية هذه بسلطة البابا لكنها تحتفظ بطقسها الشرقي التقليدي (لغة وشعائر).

إن الكنيسة مستعدة للعولمة؛ غير أن هذه العولمة ستحدث كُرمَى للبروتستانت. ذلك بأن الانفصال بين ثقافة ودين يجري على نحو أفضل عندهم.

٤ ـ الإرساليات البروتستانتية

أكدت حركة الإصلاح الديني البروتستانتية على الفور الانفصال المطلق بين الديني والثقافي[١]. وهذا ما يفسّر بوضوح التحفّظ الأوّلي عن العمل الإرسالي.

وخلافاً لفكرة مقرّرة قلّما سعى الإصلاحيون في البداية إلى التحويل، سواء في أوروبا أو المستعمرات. وكان نشر البروتستانتية في أوروبا يتم عبر الكتابة، في وسط مثقف «إصلاحي مسبّقاً» وقابل للتأثر؛ وغالباً ما كان التحويل «الشعبي» جماعياً ومدفوعاً من أعلى، تحت تأثير أمير، أو ملك، بل مجلس بلدي بكل بساطة. وقد دُعي كالفِن إلى جنيف، إلا أنه لم يحوّل جنيف: ففي ٢١ أيار/مايو ١٥٣٦، كان المجلس العام للمواطنين هو الذي قرّر تبنيّ الإصلاح الديني[٢]. في الواقع لم يكن العبور إلى البروتستانتية نتيجة تبشير بل انقلاب مفاجئ أو نقد ذاتي قام به فريق من الكاثوليكية: وذلك أن كثيراً من القساوسة كانوا رهباناً سابقين، أو كهنة أو طلاب مدارس كهنوتية، وهؤلاء رجال دين وليسوا أشخاصاً مغمورين[٣]. يكتشف أحدهم بنفسه أنه بروتستانتي، ولا يحوّله إلى البروتستانتية أحد آخر. وكان من سُبل الإرشار الصعود إلى المنابر في الكنائس وعقد مناظرات. وكان ثمة من يشهد، لا مَن يُحوِّل أو يتحوَّل. ثم إن كالفِن لم يدعُ قطّ إلى التحوّل من قِبل الناس بل دعا إلى الشهادة فقط. وأعلن تيودور دوبيز بوضوح أنه ما من سبب يدعو إلى حمل أولئك الذين ابتعدوا عن الكنيسة على العودة إليها، سواء أكان

(١) توجّه سوف يبقى ثابتاً في الفكر البروتستانتي، حتى كارل بارث وريتشارد نيبوهر ضمناً، على الرغم من تطوير نظرية لاهوتية بخصوص الحضور في العالم.

(٢) Francis Higman, *La Diffusion de la Réforme en France,* Genève, Labor et Fides, 1992, P. 170.

(٣) Ibid.

بُعدهم روحياً أو... جغرافياً[1]. وبالنتيجة كان الاهتمام ينصّب على تزويد أطقُم السفن والمستعمرين البروتستانت بكهنة، وليس استخدام المستعمرات قواعد للتبشير الموجّه نحو سكان البلاد الأصليين. وقد وجِدت استثناءات طبعاً، بيد أن مَن كانوا يحرّضون على الاندفاع في حركة الإرساليات الأجنبية لم يتوصّلوا إلى إقناع الكنائس البروتستانتية الكبرى في أوروبا بدعم هذه الحركة[2].

إن لم توجد إرساليات أجنبية فلأنه لم يوجد أيضاً فرقٌ بين داخل وخارج. والمشكلة ليست وجود ثقافة خارجية بل هي مشكلة الثقافة لا أكثر ولا أقلّ، والتي هي ثقافة عبادة الأصنام. والخضوع للبابا هو أحد أشكال عبادة الأصنام، ولكن الأَنسِيّة من أشكالها أيضاً، والأمر نفسه ينطبق على أديان سكان البلاد الأصليين وأعرافهم. ولم يكن في وسع كالفِنيّ، في البداية على أي حال، أن يجد هناك متوحشاً صالحاً، ما لن يجد متحضّراً صالحاً، لأنه لا وجود في نظره لبشر صالحين.

لهذا التحفُّظ عن النشاط الإرسالي أساسان لاهوتيان هما: نظرية الثقافة ونظرية الخلاص. ولم يرتكز إصلاح لوثر على تأكيد قطيعة مع دين بل مع ثقافة دينية: فما هو باطل في الكاثوليكية ليس عقيدة سيئة بل سلسلة كاملة من التضخّم الجِرْميّ، والانحرافات، والأعراف المقدّمة بوصفها عقائد، أفسدت العقائد الأساسية للمسيحية التي أعلن لوثر إصلاحها لا إقامتها. والثقافة مفهومة في حدود «أعراف»، ويقوم كل النقد البروتستانتي على تصوير الكاثوليكية وكأنها تجسيد للأعراف، أي على فصل الديني عن «العُرفي». وهذا «العُرفي» هو الثقافي.

---

(١) James Tanis, «Reformed pietism and protestant missions», *The Harvard Theological Review*, Vol. 67, N° 1, janvier 1974, P. 65-73.

(٢) إن عنوان كتابة بروتستانتية تعود إلى عام ١٦٢٢ (السنة التي أنشأ فيها الفاتيكان المجمع لنشر الإيمان) على غرار:
A prayer for Christians for the converting of the Heathens, de Willem Teellinck (Texte cité dans james Tanis, id., P. 73).

تُعدّ حالة القسّ العالم بالسلالات البشرية والمحارب، والإسكافي السابق فضلاً عن ذلك، جان دو ليري (١٥٣٤-١٦١٣)، حالة مثيرة للاهتمام. وسبق لكلود ليفي ـ ستروس أن قدّمه كأوّل عالم بالسلالات وكمبتكر لخرافة «المتوحش الصالح»، لأن كتابه أثر تأثيراً عميقاً في مونتانْي Montaigne وفلاسفة عصر التنوير[1]. طبعاً، من الخطر دائماً التعميم انطلاقاً من حالة معزولة، ولا ريب في أن قصَة الإرسالية البروتستانتية الفرنسية أشد تعقيداً مما قِيل[2]. ولكن فلنختصر هذه القصة المثالية.

في عام ١٥٥٥ أبحرت إرسالية فرنسية إلى البرازيل. وكانت تضم عدداً من البروتستانت، يحلم بعضهم بإقامة مستعمرة سكنية يعيشون فيها بحسب إيمانهم أوان اندلاع حروب الدين في فرنسا. وفي عام ١٥٥٧ التحق بهم فريق من القساوسة، من ضمنهم جان دو ليري، موفدين من قِبل كالفِن (نشير مرة أخرى إلى أن المقصود هو رعاية بروتستانتيي الجماعة، وليس تحويل الهنود إلى المسيحية). غير أن جان دو ليري أمضى عدة شهور مع سكان البلاد الأصليين على أثر منازعات دينية وقعت بين الفرنسيين. لم يكن الرجل مبشّراً لكنه ما إن وجد نفسه وسط السكان الأصليين لأسباب طارئة حتى طرح على نفسه مسألة تحويلهم. وأجاب عن ذلك بالنفي معبّراً عن إطراء، نسبيّ لأعراف الهنود، أو على الأصح معتبراً أن تلك الأعراف ليست بدائية ولا مستحقة للملامة أكثر من أعراف الأوروبيين. وعنده أن أكل لحم الإنسان طقس، غير جدير بالاحترام حكماً، ولكن ما الظنّ، يقول، بتناول القربان بحسب الكاثوليك حيث يؤكل لحم

---

(١) Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil,* Paris, Le Livre de Poele 1994, avec um entretien avec Claude Lévi - Strauss.

(٢) للاطلاع على نقد لنظرية «الملاذ البروتستانتي الفرنسي» (Refuge huguenot) انظر: John McGrath, «Polemic and history in french Brazil, 1555 - 1560», *Sixteenth Century Journal,* Vol. 27, n° 2, été 1996, P. 385-397.

الإله، وبفصول أكل لحم البشر التي جلبتها على أوروبا أهوال الحروب الدينية؟ وبالضدّ من ذلك يرى الكبوشيون(*) الذين كانوا يرافقون البرتغاليين إلى المكان نفسه وفي الوقت عينه، في أكل لحم الإنسان رِجساً مَقيتاً وسبباً لتحويل السكان الأصليين في أسرع وقت، وبالإكراه ضمناً. إن الإحصاء الدقيق، والمتحفّظ، والخالي من الحكم المسبّق، للأعراف الهندية هو ما أتاح لليفي ستروس أن يرى في كتاب دو ليري «صلاة يومية لعلماء السلالات». الحقّ أن ليري يطبّق نسبوية ثقافية مستجدّة.

هنالك إذاً عنصران متناقضان ظاهرياً: نظرة ودّية إلى ثقافة تُعتبر مختلفة لكنها ليست أدنى منزلة، وتشاؤم عميق في إمكانية تنصير الهنود[١]. وليس من تناقض في الواقع إذا أُخذ في الاعتبار أن ليري يؤمن حقاً بفكرة الانفصام بين ثقافة ودين، وهذا أمر كالفِنيّ تماماً. وعنده أن الثقافة الكاثوليكية أسوأ من ثقافة البلديّين [السكان الأصليين]، من حيث إنها تُفسِد الدين، بينما الهنود، الذين يجهلون الدين، هم «أكثر براءة». غير أن ليري، الكالفني الصالح، يؤمن بالقدر في الوقت نفسه. فلا يوجد سوى قِلّة من المختارين، وهذا من لُطف اللّه كلياً: فالتنصير لإنقاذ الأرواح غرور وبُطلان، لأن ذلك لا يتوقّف على اختيار البشر. وغيرية البلديّ مردُّها إلى غيرية الطبيعة البشرية لا إلى ثقافة معيّنة؛ وليس من شأنها إلا أن تبرز طبيعة الإنسان المزدوجة: لكل امرئ «متوحش» في داخله. والتعارض بين ثقافة وديني هو في المقام الأول تعارض داخلي في الإنسان، بمن

(*) Capucins: الكبوشيون فرع من رهبان القديس فرنسيس الأسيزي. أسّس الحركة راهب يُدعى ماثيو دو باسيو وأقرها البابا كليمونت السابع (١٥٢٨). لم تظهر في فرنسا إلا في عام ١٥٧٣، ولعبت دوراً حاسماً في مقاومة البروتستانتية وإصلاح الكنيسة الكاثوليكية. (المترجم)

(١) سوف تُراجع كتابات فرانك لترينغان:
Frank Lestringant, *Jean De Léry ou L'invention du Sauvage - Essai sur L'histoire D'un Voyage Faict En La Terre Du Brézil,* Paris, Honoré Champion, 2005.

في ذلك المسيحي، بحيث إن اكتشاف غيرية خارجية لا يجعل تصوّر الطبيعة البشرية موضع خلاف[١].

لدى ليري إذاً تناقض وجداني يسوّغ التمييز العنصري (يدين ليري العلاقات الجنسية مع البلديين) مثلما يبرّر التعددية الثقافية: فالثقافات متعادلة، أما الدين الحق فواحد. وهو لا يمتدح الثقافات، بل يعتبر أن كل ثقافة هي علامة على انحطاط البشر. وما مِن «ثقافة جيدة» ولكن هنالك بالتأكيد ثقافات أقل نِفاقاً من غيرها، مثل ثقافات الهنود، وهي لذلك أجدر بالثناء، وهكذا يُصبح بمُكنة ليري أن يتخذ موقفاً مناهضاً للاستعمار من قبل قيامه: لمّا كان إنقاذ الهنود متعذراً على أي حال، فما جدوى أن تُفرَض عليهم ثقافة جديدة تدمّر ثقافتهم؟ وعلى حد تعبير فرانك لترينغان فإن «الهندي ناجٍ في هذا العالم هالك في العالم الآخر»[٢].

وكما يُبيِّن أندريا فريش فإن «حداثة» ليري هي مقاربته الكالفينية لإعادة النظر في العُرف (الكاثوليكي)؛ فهو يدافع عن فكرة حدوث الثقافات دفاعاً أقوى بكثير منه عن فكرة تمجيد ثقافة بدائية. وتعود قراءة «متوحش صالح» التي تنسب إلى ليري إلى القرن الثامن عشر[٣]. وما هو بمفارقة ولا استثناء، ولكنه يُعبّر جيداً عن الانفصام ما بين دينيّ وثقافة وهو جوهر الإصلاح البروتستانتي في بداياته.

إن هذا المنطق القائم على مقابلة «جماعة القديّسين» بأولئك الذين لن يكونوا من الناجين هو سِمة مألوفة في النزعة الاستعمارية البروتستانتية. فالبروتستانتي لا يطلب السيطرة على شعب آخر، بل يسعى إلى العيش وفقاً لدينه: ليس البلدي في نظره «رَعِيَّة» محتملة كما هو لدى الإسبان والفرنسيين (الذين اتّبعوا في تلك الحقبة

---

(١) للاطلاع على تحليل ممتاز للمنطق الديني لدى ليري، انظر:
Andrea Frisch, «in a sacramental mode: Calvinist ethnography», ean de Lery's Representations, n° 77, hiver 2002, P. 82-106.

(٢) Frank Lestringant, «The Philosopher's Breviary: Jean de Léry in the Englightenment», *Representations, N° 33, Special Issue: The New World,* hiver 1991, P. 200-211.

(٣) Andrea Frisch, op.,cit., P. 82 - 106.

هذا المنطق كل الاتباع): وإنما البلديّ عنصرٌ في المشهد الطبيعي في أفضل الأحوال، وهو في أسوئها وثنيّ يعارض مخطط الرب، شأن الكنعانيين الذين كانوا يقطنون الأرض المقدسة. وهذا ما نجده أيضاً لدى الطُّهْريين Puritains[*] الوافدين إلى أميركا: فالآخر هو الشيطان لأنهم هم «القدّيسون» (وهو ما يفسّر جزئياً تماهي عدد من الإنجيليين الأميركيين مع إسرائيل ورابطة المساواة التي يقيمونها بين الفلسطينيين والهنود: الآخر هو ذاك الذي يريد أن يمنع تحقيق مخطط الرب على الأرض)[١]. والحقيقة أن رفض نظريات الأخلاق والدين الطبيعي، وإن كان ثمة اعتراف مبنيّ على الملاحظة والاختبار بمزايا الهنود (لدى ليري) عمل بحيث لا يمكن أن يُرى في ذلك ما يختص بعلم الكائن.

والحال أن البروتستانت الأنكلوسكسونيين تجنّبوا تنصير الهنود والعبيد السود، في حين كرّس الكاثوليك، من فرنسيين وإسبان، أنفسهم لهذه الغاية تكريساً. وكان الذين يمّموا شطر الهنود في الولايات المتحدة من الكاثوليك: عندما اهتمّ مبشّر بروتستانتي بهنود الميكماك في كندا (راند حوالى عام ١٨٤٠) كان هؤلاء كاثوليكاً منذ قرنين من الزمن[٢]. هناك استثناءات طبعاً: فأول إرسالية لوثرية لدى الهنود كانت في عام ١٦٤٣ (جون كامبانيوس، في دلاوار)؛ وقصد دانيال غوكن (١٦١٢-١٦٨٧) هنود الألغونكان في كندا، وكذلك فعل جون

(*) أعضاء تيار ديني وسياسي كالفِني ظهر في الوسط البروتستانتي الانكلوسكسوني في بداية حكم أليزابت الأولى (حوالى ١٥٦٠). عُرفوا بعدائهم للأنغليكانيين. ينشدون الطهارة، ومن هنا تسميتهم بالطهريين، ويأخذون من الدين شعائر مبسطة، ويتصفون بأخلاق صارمة. يعتبرون أنفسهم الشعب الجديد المختار (إسرائيل الجديدة)، ولهذا أسّسوا في ماساشوستس الأميركية نوعاً من حكومة دينية مستبدة يديرها جماعة من «القدّسين». (المترجم)

(١) William S. Simmons, «Cultural Bias in the New England Puritans, perception of indians», *The William and Mary Quarterly,* 1981.

(٢) Thomas S. Abler, «Protestant missionaries and native Culture: parallel Careers of Asher Wright and Silas T. Rand», *American Indian Quarterly*, 1992.

أليوت، الذي ترجم الكتاب المقدس إلى لغة الوامبانواغ الهندية (لكن كلمات العهد، والكتاب المقدس، والربّ، ويسوع، بقيت باللغة الإنكليزية). وفي القرن السابع عشر أنشأ توماس مايهيو قرية هندية في مارثاس فينيارد[1]. ووجّه الأخوة الموراقيون الألمان إرساليات[2]. وفي عام ١٧٢٦ أقام الصاحبي[*] جون ورايت في بنسلفانيا لهداية الهنود. غير أن هؤلاء المتحوّلين إلى المسيحية لم يندمجوا قط: ففي عام ١٦٧٥، إبّان حرب «الملك فيليب» عُدَّ المتحوّلون الهنود خوَنة، وتعرّضوا للقتل أو الاستعباد.

لم تُسفر «الصحوة» الأولى في الديار الأميركية، بين عامي ١٧٢٦ و١٧٦٠، عن ولادة حركة إرسالية، لكنها وضعت قواعدها. ففي عام ١٧٢٦، أقام جون ويزلي نفسه، القادم من إنكلترا، بعثة تبشيرية لدى الهنود وباشر، في عام ١٧٢٧، أولى مراسم تعميد العبيد السود في أميركا. وتأسست في أوروبا (١٦٩٧-١٧٠١) جمعية نشر الإنجيل في الخارج على يد أنغليكانيي[**] إنكلترا

---

(١) James P. Ronda, «Generations of faith: The Christian Indians of Martha's Vineyard», *The William and Mary Quarterly*, 1981.
William S. Simmons, «Cultural bias in the New England Puritains, perception of Indians», *The William and Mary Quartery*, 1981.

(٢) Rachel Wheeler, «Women and Christian practice in a mahican village», *Religion and American Culture*, 2003 (publié par le Centre for the Study of Religion and American Culture) هذه إرسالية للأخوة المورافيين البروتستانت في القرن الثامن عشر وهذا استثناء حقاً: والمورافيون مختلفون جداً عن غيرهم من الطوائف. وكانوا يُيمّمون شطر السكان الأصليين بانتظام، ويشاطرونهم الحذر نفسه من المستعمرين الأنكلوسكسونيين (المورافيون ليسوا أنكلوسكسونيين). ويشير المؤلف إلى بعض التقارب الثقافي في الطقس (دم، تعذيب النفس).

(*) Quaker: صاحبي: أحد أعضاء حركة دينية بروتستانتية أسّسها ج. فوكس (جمعية الصاحبيين). تدعو إلى السلام والبساطة ومحبة البشر. (المترجم)

(**) Anglicans: أتباع المذهب الأنغليكاني، دين إنكلترا الرسمي الذي أُعلن عقب قطيعة هنري الثامن مع روما في القرن السادس عشر. وهو نوع من التسوية بين الكاثوليكية والكالفنية. (المترجم)

(الذين أرسلوا ويزلي إلى أميركا، وتوماس تومسون إلى كندا في عام ١٧٢٦)؛ وفي الفترة نفسها أوفد الدانمركيون إرساليين إلى الهند وغرونلاند. غير أن هذه المبادرات بقيت معزولة (يجب أن يُضاف إليها المعهد اللوثري لتنصير اليهود الذي افتتِح في مدينة هال الألمانية في عام ١٧٢٨). وفي عام ١٧٥٩ سِيم الهندي الماهيكاني سامسون أوكوم كاهناً كالفِنياً: وهو أول هندي كتب نصوصاً باللغة الإنكليزية. وتمَّت في العام ١٧٦٦ أول سِيامة لكاهن أنغليكاني غير أوروبي (أسود أفريقي من غانا، يدعى فيليب كاك).

غير أن الأمر يتعلّق من باب أولى بطلائع الموجة الإرسالية الكبرى المرتبطة بالصحوة الثانية. فابتداء من نهاية القرن الثامن عشر حصل الانفجار الإرسالي، مع إنشاء مؤسّسات متخصصة لإعداد المبشرين المحترفين في الواقع تأسست جمعيات الإرساليات البروتستانتية الكبرى بين عامي ١٧٩٠ و١٨١٠؛ وهذه الجمعيات هي عبارة عن كنائس بسيطة شعبية و«انفعالية». وفي عام ١٧٨٩ أصدر ويليام كاري (المولود في عام ١٧٦١) الإنكليزي، العِصامي، المنتقل من الأنغليكانية إلى المعمدانية(*)، كتابه(**) الذي سبّب إنشاء الجمعية التبشيرية المعمدانية (١٧٩١-١٧٩٢). وفي عام ١٧٨٦ بدأ توماس كوك (الميتودي) بعثاته التبشيرية في الكاريبب. وفي عام ١٧٩٦ أوفدت جمعية لندن التبشيرية London Missionary Society، المنشأة في عام ١٧٩٥، أولى إرسالياتها إلى تاهيتي، التي اختيرت لعدم وجود قوة استعمارية فيها. وتلى ذلك إنشاء جمعية الكنيسة التبشيرية Church Missionary Society (التابعة للأنغليكانيين، ١٧٩٩)، وجمعية هولّندا التبشيرية (١٧٩٧)، وجمعية نيويورك التبشيرية (١٨٠٠)، والجمعية البريطانية للكتاب المقدّس في الخارج (١٨٠٤). وفي عام ١٨٠٧، أي بعد أكثر من قرنين على

(*) Baptisme: مذهب يقول بأن المعمودية يجب أن تتم بعد سن البلوغ بحيث يتمكن المرء من فهم معناها. (المترجم)

(**) «An inquiry into the obligation of christians to use Means for the conversion of the Heathens».

إنشاء جمعية اليسوعيين، وصل إلى الصين أول إرسالي بروتستانتي (روبير موريسون). وأنشئ في عام ١٨١٠ مجلس مفوّضي الإرساليات الأميركية في الخارج. وفي عام ١٨٢٢ أبصرت النور جمعية الإرساليات الإنجيلية في باريس.

ما تفسير هذا الانفجار الإرسالي البروتستانتي الذي حدث في نهاية القرن الثامن عشر؟ لذلك تفسيران موجِبان. أولاً، انتقلت غالبية التيارات البروتستانتية، ومن ضمنها الكالفنية، من القول بالقدر إلى رؤية «أرمينية» Arminienne(*) للخلاص (لقد وهب اللّه الناس من الرحمة ما يكفي لنجاة البشرية كلّها، إذا ما أراد البشر النجاة). ثم إن البروتستانتية «تثقّفت». والانفصال بين ثقافة وديني لم يقوَ على البقاء بمرور الزمن، وغدا توتراً داخلياً؛ غير أن المؤمنين يعيشون دينهم وكأنه مُنزّل في ثقافة، وهي تلك الثقافة الأنكلوسكسونية، الموشّاة بـ «الصحوات» الدينية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي سوف تُفضي إلى الشغف التبشيري. ولكن العمل الإرسالي البروتستانتي سينطوي دائماً على توتّر بين ديني «محض» وثقافة، وهو توتّر غائب عن الإشكاليات الكاثوليكية، الأكثر تركيزاً على الاندراج الثقافي. فالكاثوليكية، كما سنرى، تتصدّى لمسألة الثقافة وجاهياً، على حين يعيشها البروتستانتيون في حال من الإضمار أو الإنكار.

مذ ذاك ارتبط التحويل ارتباطاً واضحاً بمشروع تمديني لدى البروتستانت: ينبغي تعميم نموذج ثقافي. ولهذه الغاية أُنشئت معاهد وجامعات (في بيروت والقاهرة). ثم إن التحويل وحده لا يكفي: ولا بدَّ من المشاكلة. غير أن هذه تصطدم بمسألة العِرق التي غالباً ما ستكون، بخلاف ما يجري في وسط

(*) نسبة إلى أرمنيوس Armimius، وهو اسم مستعار اتخذه عالم اللاهوت البروتستانتي الكندي جاكوب هارمنسن (١٥٦٠-١٦٠٩) وعُرفت به عقيدته التي تقوم أساساً على نقد عقيدة القدر الكالفنية. أُدين مذهبه في فرنسا وهولندا. ورأى فيه غومار «بيلاجيوسية» جديدة، نسبة إلى نظرية الراهب بيلاجيوس (٣٦٠-٤٢٠) الذي أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة التامة. (المترجم)

كاثوليكي، موضوع تبرير لاهوتي (العِرق الملعون من اللّه). فثقافة الهنود تُعتبر في نظر متزمّت بروتستانتي عقبة على طريق الخلاص، لأن بروتستانت القرن السابع عشر أصبحوا مذذاك مشمولين ثقافياً. وفي الواقع فإن البروتستانت المنتصرين، بعد أن ضارعوا مشكلة الثقافة وجعلوها نسبية، وذلك طبعاً عندما وجدوا أنفسهم أقليات في مجتمع كاثوليكي ثقافياً، جعلوا من ثقافتهم الجديدة شرطاً للدخول في الدين: فهذا جون إليوت، أحد البروتستانت القلائل في القرن السابع عشر المهتمين بتنصير الهنود، يُعلن أن على سكان البلاد الأصليين (البلديين) أن يكونوا إنكليزاً جسدياً وثقافياً (من هنا أهمية العِرق)[1]. غير أن تمييزاً عنصرياً زاحفاً عمل في الوقت نفسه بحيث إن البلديين قلّما يكون بإمكانهم المشاكلة أو الاندماج أولاً. وعلى ذلك فالسياسة التي تغلب بوجه عام هي سياسة «فصل».

ثم إن البروتستانت لم يسعوا قط إلى تحويل عبيدهم: فهؤلاء الأخيرون هم الذين أقبلوا على اعتناق المسيحية، مقابل تحفّظات الإرساليين الأنغليكانيين[2]. وإذا كان من الصعب مقارنة إسباني غير عُنصري مع أميركي عنصري (لأن للعُنصرية في الواقع دوراً كبيراً في أميركا اللاتينية)، فإن بنية العنصرية مختلفة كل الاختلاف لدى كل منهما: على مستوى ألوان العالم اللاتيني حيث يمكن المرء

---

(١) وردت في Neal Salisbury, «Red puritans: the «praying indian» of Massachusetts Bay and John Eliot», *The William and Mary Quaterly,* vol. 31. n° 1, janvier 1974, P. 28.

وانظر أيضاً: Hilary E. Wyss, «Captivity and Conversion: Wellian Apess, Mary Jemison, and narratives of racial identity», *American Indian Quarterly,* 1999.

(٢) Annette Laing. «Heathens and infidels? African christianization and anglicanisme in the South Carolina Low Country, 1700-1750», *Religion and American Culture,* Vol. 12, n° 2, été 2002, P. 194 - 228. للاطلاع على مصادر أخرى تذهب في هذا الاتجاه:

James Axtell, «Some thoughts on the ethnohistory of missions. Ethnohistory», 1982, P. 38, publié par The American Society for Ethnohistory.

أن ينتقل بواسطة التهجين (فالزيجات المختلطة لم تُمنع قط، وإن جاز أن تكون غير مقبولة اجتماعياً) من فئة إلى أخرى (كلما كان المرء أكثر بياضاً، أو على الأصح أقل سواداً، كان أفضلَ مكانةً على المستوى الاجتماعي، ولكن ضمن مجموعة متجانسة)، تعترض العتبة، العائق، القوية جداً في وسط كالفني (وغالباً ما تُقرن بداهة بمحرّمات تتناول الزيجات المختلطة): فأنت إما أسود وإما أبيض، وكل قطرة من دم أسود فيك تجعل منك أسود. ومرة أخرى لن يغيّر النضال ضد العُنصرية هذا التعريف، وإن غيّر فيه العلامات: لا تزال فئتا الأبيض والأسود قائمتين رسمياً سواء في الولايات المتحدة أو جنوب أفريقيا، وإن تحوَّل التمييز السلبي إلى تمييز إيجابي. ففي حزيران/يونيو ٢٠٠٨ احتفل صينيو جنوب أفريقيا بانتصار كبير: لقد صُنِّفوا أخيراً ك. . . سود. وهذا ما يُدخلهم في دائرة التمييز الإيجابي.

غير أن بعض القطاعات البروتستانتية سوف تستمر في رفض تحويل السود، وبخاصة في جنوب الولايات المتحدة[١]. ولم يوجّه مواطنو جنوب أفريقيا البيض أية بعثة تبشيرية نحو السود لتحويلهم (لكن المورافيين كانوا يكرزون وسط شعب الهوتنتوت الأفريقي منذ عام ١٧٣٨، في إرسالية غنادندال؛ ولسوف يُحظر وجودهم هناك مدة تناهز الخمسين عاماً من قِبل الكنيسة البروتستانتية في مدينة كاب، الكالفنية). وفي الولايات المتحدة نادراً ما كانت أماكن العبادة مختلطة قبل حركة الحقوق المدنية في الستينيات من القرن العشرين.

في موازاة الإرساليات الاستعمارية ظهرت لدى البروتستانت إرساليات ومؤسّسات لتحويل اليهود. وقد حدث ذلك في الفترة نفسها، ولكن بحركة معاكسة لحركة الاستعمار. وفي هذه المرة كان اليهود هم الذين يخرجون من الغيتو ويدخلون في المجتمع المهيمن، الأمر الذي أثار على الفور الجدل حول

(١) Annette Laing, op.cit. P. 2.

المشاكلة: أتكون المشاكلة بالتخلي عن اليهودية (وعلى ذلك بالتحويل) أم بالفصل بين المَعْلَم الديني والمَعْلَم العِرقي ـ الثقافي (اليهودية كدين «بسيط» على غرار الطقس الإسرائيلي الفرنسي). ولنذكر هنا جمعية لندن لتنصير اليهود في عام ١٨٠٨. والجمعية الأميركية لتحسين أوضاع اليهود في عام ١٨٢٠ (وضِعت كلمة تحسين محل تنصير لأسباب شرعية تتعلق باحترام الحرية الدينية، ما يشير مرة أخرى إلى الهدف الحقيقي). وأنشأت مملكة بروسيا من قِبلها إرسالية من أجل اليهود في عام ١٨٢٢. والفكرة هنا أيضاً هي أن المشاكلة لا تقع من دون التحويل: ثمة إذاً تعارض في آن واحد مع النموذج الفرنسي في ذلك الوقت (فصل المَعْلَم الديني عن المَعْلَم الثقافي) ومع النموذج الذي سوف يغلب في النصف الثاني من القرن العشرين: إعادة وصل المَعْلَم الديني والمَعْلَم الثقافي ولكن على وجه مخالف (يهود من أجل يسوع، كنيسة كاثوليكية عبرانية في إسرائيل: وكل منهما يوفّق بين مَعْلَم ديني مسيحي ومَعْلَم ثقافي يهودي). وبناءً على هذا النموذج الأخير أصبحت «الجمعية لتبشير اليهود» التي أسّسها ليوبولد كوهن في عام ١٨٩٤ تحمل اسماً آخر هو «المجلس الأميركي لتبشير اليهود» في عام ١٩١٣؛ غير أن انشقاقاً قاده مارت روزن (الذي تحوّل إلى المسيحية في عام ١٩٥٣، غير أنه استعاد مع ذلك اسمه الأصلي موشي في السبعينيات) أوصله إلى إنشاء جمعية «يهود من أجل يسوع» راكباً الموجة الوجودية والهيبية. والفكرة هي أن هناك «ثقافة يهودية» مستقلة ذاتياً؛ وقد ألّف فرقة موسيقية تحمل اسم «حائط المبكى المحرر» تتوجه في الواقع إلى شبّان يهود فاقدين للهوية الثقافية وتدّعي العمل على إعادة وصلهم بيهوديتهم إذ تسوقهم إلى يسوع. يُعتمد هنا على الكبرياء العِرقية. فالتحوّل إلى المسيحية يعني لهم العثور على جذورهم اليهودية.

والحال أننا بإزاء مثال مختلف كل الاختلاف: ففي أثناء هذه الاستعادة للماضي انتقلنا من الحط من قيمة المَعْلَم الثقافي لصالح المَعْلم الديني إلى إعادة تقييم الأول، من ضمن إشكاليات هوياتية وثقافية سوف تخفي مجدداً اللحظة الدينية كلّياً. ولا يكفّ التوتر ما بين دين و«ثقافة» وظهور الديني المحض عن

التشكل مجدداً بمزيد من الوضوح في سياقات متنوعة جداً، ولكنها سوف تعمد في القرن العشرين إلى ضبط خطواتها على خطى البروتستانتية الأميركية والأصولويات الهويّاتيّة، المسيحية واليهودية والمسلمة على السواء.

وختاماً، فبعد مرحلة عدم التماثل بين بروتستانتية لا تحوِّل وكاثوليكية تجعل من التحويل جوهر عملها، شهدت مرحلة العبور من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر انفجار أشكال من الحركات الإرسالية الشديدة التقارب: تنطلق من أسفل أكثر مما تنطلق من أعلى، وكثيراً ما تصدر عن المبادرة الخاصة (بولين جاريكو) أو عن فاعلين فرادى (فرنسوا ليبرمان ومَبرَّة السود، الذي سنتحدث عنه لاحقاً)، ولكنها مشرعنة وموافق عليها من أعلى. وراح الكهنة، البروتستانت منهم والكاثوليك، يستميلون الأتباع في أوساط أكثر شعبوية (وغالباً مع فائض في تمثيل أطراف دول ـ أُمم: الألزاس، وبريتاني، والشمال في ما خصّ فرنسا، وبلاد الغال، واسكتلندا وأيرلندا بالنسبة إلى المملكة المتحدة، وبلاد الباسك إلى إسبانيا). وكان الإرساليون ينطلقون مُفْعَمين بحماسة رومنسيّة في أغلب الأحيان، من قبل أن تصبح الحركة الإرسالية مُعَقْلَنة و«متحوّلة إلى تكنوقراطية»، وكان للانفعال وللعلاقات العامة دور يلعبانه: فبالتعاطف ينتقل المرء من شدة القلق على خلاصه الشخصي إلى الاهتمام بخلاص الآخرين، ما كان من شأنه أن يولّد، في شكل مُعْلْمَن. لقد بات الشغف بالعمل التبشيري متّصلاً بتغيير التديّن.

كان التمويل يأتي من جمْع الصدقات والهِبات. ينخرط المرء في الإرساليات بصورة نضالية ومتجاوزة للقومية. ثمّ إن التبشير ذهاب وإياب: تكفل أبرشيات أو كنائس إحدى الإرساليات، فتنظم جولات تعقد فيها الاجتماعات لجمع الأموال ويُستقدم مرسلون ومتنصِّرون جدد محلّيون. وتتباهى الإغرابية(*) أمام الملأ كما حصل في المعرض الاستعماري لعام ١٩٠٧، ثم ١٩٣١ في باريس. وتقوم

(*) Exotisme: الرغبة في الأشياء المجلوبة أو الغريبة. (المترجم)

النسوة بدور مهم في انتشار الإرساليات، لدى الكاثوليك والبروتستانت على حدّ سواء[١]. وفي جميع الأحوال تُشاهَد حركة مُعَولمة لا تبتغي أن تكون الذراع الورِعة لسياسة قومية (وإن كان التواطؤ كبيراً على الصعيد المحلي بين المرسلين والعسكريين؛ ثم إن موضوع البعثات، سواء أكانت عسكرية أم لا، التي تهرع لإنقاذ مرسلين تائهين أو مضطهدين واقعة ثابتة في السرديات الإعلامية، من سرديات ستانلي ـ ليفينغستون إلى حصار بكين). ومن قبيل المفارقة أن البابوية المتطرّفة الكاثوليكية المُمركِزة[٢] تذهب في الاتجاه نفسه الذي تتخذه خصخصة/ بعثرة الإرساليات البروتستانتية: اتجاه العَوْلَمة، وتخطي الحدود القومية، بل تجديد نموذج غربي أيضاً. إن المقارنة مع العمل الإنساني اليوم تبدو بدهية.

ولكن في ما يتعدّى السِّمات المشتركة للمسيحية التبشيرية الغربية، التي تذهب في اتجاه العولمة من طُرق مُتباينة، فإن كلاً من الكاثوليكية والبروتستانتية تدير العلاقات بين معالم ثقافية ومعالم دينية إدارة مختلفة. فالكنيسة الكاثوليكية، من ضمن آخرين، وفق مفهوم التثاقف، تعلّق أهمية كبيرة على البحث عن علاقة تكافل مع الثقافة. ومسألة الثقافة هي في صميم الكاثوليكية المعاصرة، في أشكال متباينة جدّاً: تثاقف، دفاع عن ثقافة أوروبية، إرجاع إلى اللاتينية، لاهوتية التحرر، إلخ. على حين تتخذ البروتستانتية اتجاهاً معاكساً فتمضي بعيداً على طريق تقهقر الهوية الثقافية، والتمييز بين معالم دينية ومعالم ثقافية.

---

(١) Dana L. Robert, «The influence of american missionary women on the world back home», *Religion and American Culture*, Center for the Study of Religion and American Culture, 2002.

(٢) Patrick Taveirne, «The nineteenth - century religious and missionary revival: Liberal and socialist challenges», in *Theology Annual, The European Roots of The Modern Missionary Enterprise*, 1993, P. 155-188.

الفصل الثاني

من الحضارة إلى التعددية الثقافية

١ ـ حضارة، ثقافات

إن الإرساليات مشروع تثاقف حقاً، فحتى النصف الأول من القرن العشرين كان المرسلون يؤمنون على نطاق واسع برسالتهم المحضِّرة. وكان يمكنهم القبول بفكرة وجود ثقافات مختلفة. ولكن لا توجد في نظرهم سوى حضارة واحدة، هي حضارتهم. والحضارة هي الثقافة الغربية بما هي نتاج المسيحية، وهي بهذه الصفة متفوّقة على الثقافات الأخرى. وهم يعتقدون بوجود تقدّم أخلاقي، معنوي واجتماعي، وإن كان عدد منهم يتوافقون على حقيقة وجود عناصر إيجابية في الثقافات البلدية. كانت وجهات النظر مختلفة طبعاً، وبخاصة حول مسألة معرفة ما إذا كانت الثقافة الغربية متفوّقة في ذاتها، وإنْ في شكلها الدنيوي (بين أشكال أخرى لأنها تأتي من المسيحية) أو أنها متفوّقة فحسب لكونها عامِرة ومُلهَمة بالدين على الدوام. غير أن فكرة وجود «دين محض» أعلى من كل ثقافة، لأن كل ثقافة تحمل علامة سقوط الإنسان المخلوق ـ وهي فكرة مهمة وماثلة جداً في الكالفنية، كما رأينا ـ، ظلّت غائبة عن المشروع الإرسالي حتى ظهور الإنجيليين في القرن العشرين. والحق أن البروتستانتية الإنكلوسكسونية ـ غير الإنجيلية ـ في القرن التاسع عشر ارتاحت لفكرة التفوّق الدنيوي للحضارة الغربية: هذه البروتستانتية أصبحت ليبرالية جداً غير محتفظة

على وجه الدقة إلا بفكرة التفوّق الأخلاقي للمسيحية وليسوع، وجهاً أخلاقياً مطلقاً للإنسانية[١]، على حين لا يعقِل الإرساليون الكاثوليك تفوّقَ مثل هذه الثقافة إلا إذا كان الإيمان ماثلاً فيها. ولكن المرسلين في جميع الأحوال لا يتصوّرون الدينيّ إلاّ في إطار ثقافة.

كان الكاثوليك في بداءة الأمر أشدّ تمسُّكاً بـ «المشاكلة» من البروتستانت. وهكذا كرَّس المرسلون في كبيك، المتأمّلون[*] منهم واليسوعيون، أنفسهم للعمل بين الهنود أساساً: فكانوا يشجعون بطيبة خاطر الزيجات المختلطة بغية المشاكلة، ولا يظهرون أية مشاعر عنصرية، أكانت لاهوتية أم أحيائية، وكانت الغاية من تعليمات دوق مونتمورنس، في عام ١٦٠٣، ملخّصة على النحو الآتي: «العمل على سَوْق البلديين [سكان البلاد الأصليين] نحو الإيمان المسيحي، وتحضير العادات، ومعيشة وممارسة منظمتين، وعلاقات مع الفرنسيين لصالح تجارتهم، وأخيراً حَمْلهم على الاعتراف بسلطة تاج فرنسا والخضوع لسيطرته»[٢]. وأما المتأملون الفرنسيسكان الذين وصلوا في عام ١٦١٥ «فسرعان ما استنتجوا أن نجاح التنصير يتوقف إلى حد بعيد على نجاح الجهود التي تقوم بها الكنيسة والدولة على السواء لحمل الهنود على تبنيّ نمط معيشة حضرية. وعلى ذلك قرروا إقامة مقارّ إرساليات حول مراكز زراعية ودعوة الهنود إلى العيش

---

(١) انظر سائر مقالات جان ـ لوي شلجل، في العدد الخاص من مجلة اسبري آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل ٢٠٠٧، «غلينات دينية في العالم».
Esprit de Mars - avril 2007, «Effervescences religieuses dans le monde».
وكذلك «علم الآخرة ونهاية العالم في التاريخ: حصيلة مُتنازع فيها» آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨.
«L'eschatologie et L'apocalypse dans L'histoire: un bilan controversé», mars - avril 2008.

(*) Récollets: طائفة من رهبان القديس فرنسيس [الفرنسيسكان]. (المترجم)

(٢) Instruction du duc de Montmorency en 1603, cité dans cornelius J. Jaenen, «Problems of assimilation in New France, 1603-1645», *French historical Studies*, Vol. 4, N° 3, Printemps 1966. P. 265-289.

في جوار هذه القصَبات. كما أنهم لحظوا إدخال عائلات فرنسية كاثوليكية فاضلة إلى تلك المنشآت. وفي عام ١٦١٦ اجتمع المتأملون إلى شامبلان Samuel De Champlain(*) وبعض العلمانيين الأتقياء للبحث في هذه المخططات. وتقرّر بالإجماع وجوب العمل على «جعل الهنود حضريين وتربيتهم على عاداتنا وقوانيننا»(١). وقد شجّعت روما بحماسة، كما أسلفنا القول، تبليدَ الكهنة، ولكن في مقابل عملية مثاقفة، «وقد وجد المرسلون أنفسهم، في غالب الأحيان، في مواجهة التحدّي المستحيل المتمثل بإخضاع طلاب المدارس الكهنوتية المحليين لإعدادٍ وسلوكٍ روميّين يتضمّنان أولاً تخلّي المرشحين للالتحاق بسلك الكهنوت عن هويّتهم الثقافية. فالبرامج، وطُرق الإعداد، والعيش في مدرسة داخلية، منسوخة قدر الإمكان عن المدارس الكهنوتية الأوروبية. غير أن تأويل الموقف الروماني آنذاك في ضوء المناقشات المعاصرة الدائرة حول التثاقف الديني هو من قبيل المغالطة التاريخية. فذاك الموقف مستوحى من منطق آخر، منطق الترقية عبر الإعداد، علماً بأن الإعداد الوحيد الصالح هو وفقاً للنموذج الروماني»(٢). وكما قال برودهوم: «إن منظور الاندراج الثقافي، كما صيغ في السبعينيات من القرن العشرين، غريب عن إرساليات القرن التاسع عشر... ويُظهر الأدب الإرسالي في أغلب الأحيان تعاطفاً صادقاً مع السكان المنصَّرين، وإن كان يكشف من دون تمييز عن المضارّ التي تلحقها الوثنية بالحضارة. وليس أقلّه أن لا أحد من أمثال لاس كازاس فيتوريا أو ريتشي ظهر في القرن التاسع عشر لكي يتساءل عن المعضلات التي يفرضها تعميم المسيحية ونقل الكاثوليكية إلى ثقافات غير

(*) مستكشف ومستعمر فرنسي. اهتم باستكشاف كندا الفرنسية (كبيك) وإقامة المستعمرات فيها. (المترجم)

(١) Id.

(٢) ذُكر في Claude Prudhomme, op.cit (Voir le site: http://resea-ihc.univ-Lyons3.fr/puplicat/bulletin/2001/prudhomme.pdf). cf. La thèse de c. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du saint - Siège sous le pontifcat de Léon VIII. Centralisation romaine et défis culturels,* Lyon III, 1989, 1031 P 1. vol. d'annexes.

غربية. . . وللمنظور التحضيري أيضاً مفعول مماثلة في الممارسة بين الإرسالية ونشر الحداثة الغربية المتجسّدة في المدارس»[١].

غير أن التثاقف المندفع بتشجيع من الكنيسة الكاثوليكية أقلّ تعلّقاً بتعريف إيجابي للحضارة الغربية منه بإرادة الدفاع عن نموذج كنيسة عالمية، متجانسة ومُمَركزة. وكان الدفاع عن المؤسسة الكهنوتية هو ما أفضى إلى عدم الاعتراف إلا بنموذج ثقافي وحاد، في بُرهة من الزمن ـ القرن التاسع عشر ـ نأت فيها الكنيسة عن ثقافة غربية آخذة في التعولم صُعُداً. ويلخّص فرنسوا ليبرمان، مؤسس الإرساليات في أفريقيا السوداء[٢]، خير تلخيص ازدواجية السياسة الكاثوليكية في مجال التثاقف حيث يقول: «نعتقد أن الإيمان لا يمكن أن يتخذ شكلاً ثابتاً وسط هذه الشعوب، ولا الكنيسة الناشئة مستقبلاً مضموناً، إلا بمعونة الحضارة المتقنة إلى حدّ معيّن [. . .]. المبدأ الثاني هو أن الحضارة مستحيلة من دون إيمان»[٣]، وهذا موضوع ثابت في الكاثوليكية، ما زال قائماً حتى عهد البابا بندوكس السادس عشر. فالثقافة الغربية لا قيمة لها في ذاتها، إلا بمعنى أنها كانت، وتبقى، مُلهمَة بالمسيحية. ولم تكن الثقافة الغربية هي ما تدافع عنه الكنيسة آنذاك، وإنما هي الثقافة الغربية المسيحية. ثم إن المسيحية تصدر عن تقدّم تحضيري (والمرسلون كافة، من كاثوليك وبروتستانت، متفقون على ذلك)، لكن لا يمكنها أن ترى في ذلك، بالنسبة إلى الكاثوليك، حضارة عَلْمانية وزمنية.

لا يشاطر المرسلون الكاثوليك هنا نظراءهم البروتستانت وجهة نظرهم القائلة

---

(١) *La Querelle des universels...*, op.cit.

(٢) François Liberman المولود باسم جاكوب ليبرمان (١٨٠٢ ـ ١٨٥٢)، يهودي ألزاسي تحوّل إلى المسيحية، مؤسس جمعية Saint - Cœur de Marie. عضو مجمع الروح القدس دفع بسلسلة من الإرساليات نحو أفريقيا السوداء.

(٣) Liberman, *Memoire* de 1846, Cité par Prudhomme id., p. c.

بأن التغريب هو تقدّم في ذاته، لا بل مقدَّم على التنصير. وأكثر من ذلك أنهم لا يتشاطرون الرأي القائل، في القرن التاسع عشر، بأن التثاقف لصالح الحضارة الغربية مُقدَّم: إنهم يضعون الكنيسة في الصدارة. لا تُتصوَّر «الحضارة» إلا في الإيمان، ولا يمكن إضفاء أية قيمة على الثقافات البلدية، وما ذلك إلاّ لأنها وثنية في المقام الأول، وليس لكونها بلدية.

والحال أن البروتستانت، ولا سيما الأميركيون منهم، يتماهون أقصى التماهي مع ثقافتهم القومية التي تبدو لهم، وإن في شكلها المُعَلمن، متفوّقة، ويحافظون بنحو شبه منتظم على أسلوب حياتهم الغربي (ملابس، بيت، طعام)[١]. ولما كانوا مُعدِّين بدرجة أقل من نظرائهم الكاثوليك قبل انطلاقهم فهم يفضّلون دراسة اللغة المحكية على لغة الثقافة[٢]. وعلى ذلك فهم أكثر اهتماماً باللغات المحلية (اللهجات) منهم باللغات المعقدة والمكتوبة. كأنْ يتعلم مرسل من الآباء البيض اللغة الفصحى، فيما يتدرّب آخر إنجيلي على اللهجة المغربية. والحضارة في الرؤية البروتستانتية العائدة إلى القرن التاسع عشر، التي لم تَعدُ كالفنية، ولا إنجيلية أيضاً، تعني الدين وقد خفّت حِدَّته، وانزلاق الشريعة نحو فلسفة الأخلاق، والمعيار نحو آداب المعاشرة. هنا العلمنة مَعيشة في منحى إلى الإيجابية أَمْيَل (في ما عدا كنائس الصحوة طبعاً)، ويجري الانزلاق نحو ما سيكون البروتستانتية الليبرالية، بعيداً عن الشطط في الدين. والحال أن الثقافة

---

(١) في ما يتعلّق بالصين أنظر: Wayene Flynt and Gerald W. Berkley, *Taking christianity to china: Alabama missionaries in The Middle Kingdom, 1850-1950,* University of Alabama Press, 1999, لكن هذه ظاهرة أتيحت لي مشاهدتها بانتظام في السبعينيات من القرن العشرين، ولا سيما لدى إرسالية Ibb المعمدانية في شمال اليمن: كان بيت المرسلين مبنياً على طراز بيوت مدينة الضباط الأميركيين في فرنسا ما بعد الحرب.

(٢) *Taking Christianity to China..., op.cit.,* طبعاً، هذا الكتاب يتحدث عن مرسلين معمدانيين من جنوب الولايات المتحدة، وإذاً فهم أقل انفتاحاً إلى حد بعيد من المرسلين الآخرين (وبخاصة أن المؤلف يشير إلى أنه ما من مرسل عائد من الصين سيتخذ موقفاً أكثر انفتاحاً حيال السود في ألاباما).

الغربية، الإنكلوسكسونية بنوع خاص، تتبع، في نظرهم، الحضارة بوجه عام لأنها ولِدت من المسيحية، وإن لم تعد مُلهَمة بالضرورة من الإيمان. أما الكاثوليك فالثقافة عندهم لا معنى لها إلا إذا كانت مبلّغة صراحة من الإنجيل، والكنيسة هي التي ترفع هذا النموذج التحضيري إلى درجة الكمال، وليس الثقافات القومية المتلفة: زد على ذلك أن الكنيسة الكاثوليكية أكثر تنوعاً إلى حد بعيد من حيث حشد الأتباع، جغرافياً واجتماعياً على حد سواء. غير أن القوم، كلهم تقريباً، من الطائفتين، يبدون مقتنعين بتفوّق الحضارة الغربية، ويربطون بين «تحضُّر» وتنصير وتغريب، وإن كانوا يعقِلون على وجه مختلف العلاقة بين ثقافة ودين. ولن يحدث تأمُّل حقيقي في معنى الثقافة قبل منتصف القرن العشرين.

مع ذلك لن يكون النظر إلى الثقافات الأخرى بمنأى عن إعادة تقويم، مردُّها إلى معرفة تتعمّق باطّراد كما تُردُّ إلى طرح فكرة الحضارة على بساط البحث.

وللمرسلين المسيحيين خبرة وطيدة بالأوضاع المعنية ولديهم جميعاً، من حيث المبدأ، معرفةٌ معيّنة بثقافة الآخر وطريقةٌ في إدارة الفوارق الثقافية: فقد تعلّموا اللغات المحلية، وهم في تجوالهم في بلدانهم الأصلية يسعون إلى إقناع الأبرشيات التي تستضيفهم بأن للمتوحشين ميزاتهم... ثم إن مرسلين كُثراً عملوا عمل العلماء المختصين بدراسة خصائص الشعوب جامعين عادات وطقوساً. كما يُلاحَظ وجود حركة عامة، على مدى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، لأوسع تعاطف مع سكان البلاد الأصليين وللابتعاد إلى أقصى مسافة عن النظام الاستعماري؛ وفي القرن العشرين سيغدو العمل الاجتماعي والتربوي الذي تقوم به الإرساليات أهمّ من التنصير: المستشفى ودار الأيتام أهمّ من كنيسة الحجر... ولم يعدُ الانتساب إلى شبكات المدارس والجامعات التي أُنشئ العديد منها يتطلّب التحوّل إلى المسيحية، وغالباً ما أصبحت هذه الشبكات أماكن إعداد نُخَب جديدة، مسيحية وغير مسيحية. ولما كان من بين المسؤولين القوميين في العالم الثالث عدد متكاثر من المسيحيين (ومن هؤلاء شان كاي ـ شيك

في الصين) فقد دعا بعض المرسلين إلى إقامة علاقات سياسية أكثر توازناً بين قوى استعمارية وحركات بلدية. وغدت العُنصرية مُدانة من قِبل المرسلين (ما سبّب مشكلة، مثلاً، لمرسلين معمدانيين من ألاباما لدى عودتهم إلى ولايتهم التي تمارس التمييز العنصري)[(١)].

يبقى أن مقاربة الثقافة هنا تجريبية وتربوية: ما الإيجابي الذي يمكن استخدامه، كما فعل بولُس بشأن الهيكل المُهدى «إلى إله مجهول»؟ عندما أطلق ليبرمان شعاره: «نصبح زنوجاً مع الزنوج» لم يعنِ الاهتمام بالثقافة الزنجية: فالزنجي هنا هو الفقير، المقصيّ، المرفوض، وليس من يحمل ثقافة أخرى. حتى إذا ما لاحظ المرء حساسية متزايدة حيال الثقافات المحلية، فقلّما توافرت الرغبة في إيجاد تسوية مع هذه الثقافات، ولا يزال مدار النقاش هو الخصومة القائمة بصدد الطقوس: إلى أي مدى يمكن المضيّ في تقديم التنازلات أمام الطقوس والأعراف؟

٢ ـ قدوم الثقافات وأزمة الحضارة: اندراج الديني في الثقافة

إذاً، بعد عام ١٩٤٥، ظهر وسط الجمهور وبين رجال السياسة مفهوم جديد: هو مفهوم تساوي الثقافات ونسبويّتها، تساويها في المكانة وفي التعقيد أيضاً، ما أدّى تلقائياً إلى تعليق مفهوم «الحضارة»، المدرَكة بوصفها الإنجاز المادي والمعنوي لثقافة معيّنة. واختفت الأحكام التقويمية. كان ذلك نهاية كل تطوّرية وكل فلسفة للتاريخ في ما يتعلّق بالثقافات. وفي فرنسا، كان كلود ليفي ـ ستروس طبعاً هو من أسهم أكثر من سواه في تعميم هذه الفكرة[(٢)]، حصيلة ما انتهت إليه التيارات الكبرى لعِلم الإناسة في القرن العشرين. لكن من المهم بوجه خاص الإشارة إلى أن هذا الموضوع المتعلق بالاستقلال الذاتي للثقافات ومكانتها

(١) *Taking Christianity..., op. cit.*, P. 91.

(٢) مثلاً، في الكتيّب المعنون **عِرق وتاريخ**، طِلْبَة الأونيسكو، بالضبط.

كان قد تُدووِل سياسياً، ولكن بعد فصله عن أصوله العلمية، ولذلك أسباب عدّة.

يتعيّن أولاً النضال ضد العُنْصرية التي أنتجت النازية، ثم تدبُّر الخروج من الاستعمار عبر التصدّي لما كان يقيناً المسوِّغَ الإيديولوجي الأكبر لهذا الأخير: ألا وهو نشر الحضارة. وكان للأونيسكو دور كبير في تعميم هذين الموضوعين. ومن ثمّ فإن الهجرة، والنضال في سبيل الحقوق المدنية في الولايات المتحدة، وإشكالية «الأقلّيات» (عِرْقِيّة، ثقافية، دينية، وأخيراً جنسية) سوف تقود إلى تدبُّر الخلافات بمصطلحات «ثقافات». وكان من شأن هذا القدوم المباغت لمسألة «التعددية الثقافية» أن عدّل تعديلاً جذرياً العلاقة بين ثقافة ودين ـ بوضع الدين في اتجاه الثقافة. ويبدو أن أول ظهور رسمي لمصطلح «التعددية الثقافية» في اللغة حدث في كندا في عام ١٩٦٠: في البداية، لم تعنِ هذه الكلمة سوى المكان الخاص بكل من «الشعبين» الناطق بالإنكليزية والناطق بالفرنسية، ولكن سرعان ما طُبِّقت على مجموع الأقلّيات الناتجة عن الهجرة.

هذا الأمر يطرح عدة مسائل أساسية: ما السبيل إلى التوفيق بين عالمية وأصالة؟ كيف تُعقَل حقوق الإنسان والديموقراطية؟ كيف، على وجه الخصوص، يُعقل تنوُّع ثقافي وعالمية دينية؟ إما أن يُردّ الدين إلى الثقافة، وإما أن يتحرّر من الثقافة (الثقافة الغربية على أي حال) لكي يؤكد عالميّته.

في ذلك الحين استنبط لاهوتيون من الكاثوليك مفهوم «الاندراج الثقافي»، الذي كان طول فترة ما بعد مجمع الفاتيكان الثاني مِحَكّ التفكير الكاثوليكي، وإن كان قد تبنّاه أيضاً بعض المفكرين البروتستانت[1]. وكما سنرى، لم تطرح

---

(١) بصدد البروتستانت، أنظر الموقع: http:/www.eglise-reformee-mulhouse.org/el/ eld2.htm, القسّ فابيان أوُامبا، معهد الدراسات اللاهوتية في نكونغسامبا، ندونغ (الكاميرون). نورد هنا هذا النص لأنه يتضمّن عرضاً جيداً ونقداً لحدود نظرية الاندراج الثقافي في آن: «بعد المماثلة، والتكيُّف أو التجسّد، يدور الحديث اليوم عن الاندراج

الإنجيلية بمختلف أشكالها هذه المسألة لأنها حلّتها في الواقع مفترضة الفصل بين المعلم الثقافي والمعلم الديني، أي متجاهلة الجدل بصدد الثقافة. وعلى العكس من ذلك تركز اهتمام الكنيسة الكاثوليكية على هذه المسألة مع مروحة كاملة من المواقف، التي تراوح بين تعددية ثقافية متطرفة (حيث تُستخرج الأحكام الثقافية المسبّقة من مكامنها في قلب النظرية اللاهوتية، ومن ذلك مثلاً حقيقة تعريف اللّه بأنه مذكّر) وتكرار التأكيد على وجود صلة باطنية بين ثقافة غربية وكاثوليكية.

= الثقافي للإنجيل في أفريقيا. وينبغي أن يُفهم من عبارة اندراج ثقافي واقع إدخال الإنجيل في ثقافة، وإعمالِه أفريقياً. وهذا تطوّر يصار فيه إلى الاعتراف بالثقافة الأفريقية والقبول بها وبتثبيتها كثقافة قادرة على تلقي الإنجيل ونقله على غِرار سائر الثقافات الأخرى المسمّاة مسيحية. وخلف مسألة الاندراج الثقافي للإنجيل في وضع أفريقي يبرز السعي إلى شرعنة الثقافة الأفريقية. وبهذا المعنى يغدو هذا التطور رفعاً تدريجياً أو مباغتاً للحظر على ثقافة الأفريقيين وتحريرها بالنسبة إلى الثقافة الغربية. وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن الاندراج الثقافي يفترض مسبقاً وجود منطقة ثقافية دائمة تقريباً، قابلة للتموضع ولتعيين هويتها. وفي هذه الحالة يحمل التبشير بالإنجيل على محمل الجدِّ تلك المنطقة بلغاتها، ورموزها، وطقوسها، ورؤيتها للعالم، لكي تسمح بتلقي بُشرى الخلاص في يسوع المسيح وتبنّيها [. . .].

ولا يكاد الاندراج الثقافي يخفي رغبة حقيقية في العودة إلى الوثنية لدى فئة من المسيحيين أو استراتيجية ثأر تبيّتها تلك الوثنية نفسها ضد المسيحية انطلاقاً من داخلها. ويرى بعض المسيحيين أن جعل الإنجيل مشرعاً على الثقافة الأفريقية يوافق ترك المسيحي يستعيد أوثانه، ويدمج آلهته في الايمان، ويقصد العرّاف، ويقدّم الأضاحي لجماجم أسلافه، ويتسلح من دون إحساس بالخطأ، ويتطهّر على أيدي كهنة الدين التقليدي. وهذا يعني إجمالاً إجازة ممارسة الوثنية في المسيحية وفي الكنيسة تحت ستار الاندراج الثقافي .[. . .]. هكذا يتبيّن الاندراج الثقافي للإنجيل وكأنه فعل إدخال الإنجيل في ثقافة مُعطاة. ولكن من يحتاج عندئذ إلى هذا الاندراج الثقافي للإنجيل؟

[. . .]. يغدو الاندراج الثقافي ممكناً، ومُثمراً ومُغنياً، عندما لا يسعى الإنجيل إلى الحلول والانزواء في ثقافة بل يجعل من هذه الثقافة وسيلة نقل وأداة لله في خدمة الله لتحقيق سعادة الإنسان، ولحفظ وحماية الخليقة كلها [. . .]، يمكن أن يكون الاندراج الثقافي مؤذياً إذا ما اكتفى بالثقافة، والحكمة، والتراث، والعُرف والمبادئ الإنسانية. والإنسان المنتج لهذه الثقافة خليق بالأحسن والأسوأ، إذ لا أحد مقطوع الصلة بالله. لكن إذا ما أصبح رجل دين فسوف يُنتج ثقافة تعكس وتنظم علاقته بالله والآخرين بحيث يمكنه أن يقول: «كل شيء مصنوع لمجد الله، وكل شيء رهن بما تفعله به».

ويبقى رد الفعل الكاثوليكي المحافظ حيال لاهوتيي التحرير مستمراً في هذه الإشكالية المتعلقة بمركزية المسألة الثقافية. وقد احتُفِظ من ذلك آنذاك بمفهوم الحضارة، أي فكرة غياب نِسْبوية الثقافات: فالثقافة هي الحضارة التي استوعبت المعايير الأخلاقية للدين.

يقوم التفكير في الاندراج الثقافي على مبدأ بسيط: الدين ليس الثقافة، لكن لا يمكنه أن يوجد خارج ثقافة ما. والصلة بين الحقيقتين هي على نسق الصلة بين الكلمة والجسد في التجسُّد: «الإنجيل لا يتماهى مع ثقافة، وإن كان لا يستطيع مطلقاً أن يوجد خارج تعبير ثقافي، أكان ذلك التعبير الذي تبنّاه يسوع في العالم اليهودي أم ذاك الذي عبّر عنه بولس في نسيج الهلّينية ويهودية الشتات، أم الخاص بمسيحيي القرون الأولى في قوالب الثقافة اليونانية ـ الرومانية، فالبربرية»[1]. وللمسألة وجهان: عِرْقِيّة المسيحية ونزع الصفة المسيحية عن الثقافة الأوروبية، ما يؤدي إلى الفصل بين ثقافة ودين. وكما أكد البابا بولس السادس في إرشاده الرسولي بصدد «تنصير البشر في زماننا» (١٩٧٥): «لا ريب في أن القطيعة بين إنجيل وثقافة هي مأساة عصرنا، كما كانت مأساة آخرين أيضاً»[2]. وكان اليسوعي البلجيكي، بيار شارل، هو الذي أدخل في المصطلحات التبشيرية عبارة اندراج ثقافي، لكنه أعطاها المعنى الإناسي نفسه لعبارة تثقُّف، التي تعني السيرورة التي يكتسب المرء بمقتضاها ثقافته الخاصة. وكان جوزف ماسّون (من جمعية يسوع) هو الذي ابتكر عبارة «كاثوليكية مندرجة ثقافياً» في عام ١٩٦٢ لكن كان لا بدَّ من مرور زهاء خمس عشرة سنة للبدء باستخدام عبارة اندراج ثقافي بمعناها اللاهوتي الراهن. ويبدو أن أول استخدام للفظة إنما يُعزى إلى المجتمع العام الثاني والثلاثين لجمعية يسوع المنعقد من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٤ إلى نيسان/ أبريل ١٩٧٥، وإلى الأب بيدرو أرّوب،

(١) P. Mario L. Peresson, SDB, sur le site: http://www.sedos.org/french/peresson.htm.

(٢) Exhortation apostolique Evangelii Nuntiandi, Éditions Vaticanes, 1975.

رئيس عام اليسوعيين، إدخاله إلى مجمع الأساقفة الروماني لعام ١٩٧٧ بصدد التعليم الديني. وقد استعاده البابا يوحنا بولس الثاني في رسالته البابوية لعام ١٩٧٩، ولهذا السبب أعطاها بُعداً عالمياً»[١].

وقد تكررت الكلمة في الرسالة البابوية ليوحنا بولس الثاني (١٩٩٠)، ولكن مع سلسلة طويلة من التحفُّظات: «إن سيرورة اندراج الكنيسة في ثقافات الشعوب تتطلب وقتاً طويلاً: لا يتعلّق الأمر بملاءمة خارجية بسيطة، لأن الاندراج الثقافي «يعني تحوّلاً داخلياً للقِيَم الثقافية الأصيلة عبر إدماجها في المسيحية، وتأصيل المسيحية في مختلف الثقافات الإنسانية». تلك إذاً سيرورة عميقة وإجمالية ترهن الرسالة المسيحية وكذلك تفكير الكنيسة وممارستها. لكنها سيرورة صعبة أيضاً، إذ ينبغي عدم تعريض نوعية الإيمان المسيحي وتمامه للخطر. وبالاندراج الثقافي تُجسّد الكنيسةُ الإنجيلَ في مختلف الثقافات، وتُدخل في الوقت نفسه الشعوبَ وثقافاتها في مجتمعها الخاص؛ تنقل إليها قِيَمها، متعهدّة ما هو حسَن في تلك الثقافات ومجدّدة إياها من الداخل. . . ومن أجل ذلك ستقدِّم الجماعات المتنَصِّرة الموادّ لإنجاز «ترجمة» للرسالة الإنجيلية تأخذ في الاعتبار العناصر الإيجابية المنقولة عبر العصور بفضل اتصال المسيحية بمختلف الثقافات، ولكن من دون إغفال مخاطر التحريف التي ظهرت أحياناً»[٢]. فالمقصود هو تحويل الثقافات بواسطة الديني أكثر من ملاءمة الإنجيل مع الثقافات.

ولم يكن من شأن هذه التحفظات إلا أن ازدادت من بعد، وعاد البابا بندكتوس السادس عشر إلى رؤية أكثر نزوعاً إلى العِرقية، أو بتعبير أدق رؤية تعيد الاعتبار إلى الثقافة الدينية لما قبل مجمع الفاتيكان الثاني (من ذلك بوجه خاص

---

(١) *Dictionnaire des valeurs oblates,* article *inculturation* (sur le site: http://www.oblats.qc.ca/OMI/dictvaleurs/v_inculturation.html).

(٢) *Redemptoris Missio* على الموقع: http://www.vatican.va/edocs/FRA0205/_P11.HTM.

السماح بإقامة القدّاس باللغة اللاتينية)؛ وبذلك يرفع عملياً من قيمة البُعد الأوروبي للمسيحية. بَيد أن هذه الارتكاسة المحافظة تجد ما يبرّرها أيضاً في شيء من الانحراف في الاندراج الثقافي، يقع على أمرين محدّدين.

أولاً، لدى إعادة ترجمة المفاهيم الأساسية للمسيحية في الثقافات الأجنبية يحصل تعديل في النظرية اللاهوتية، وغالباً ما يكون النزوع البلدي هنا مرتبطاً بلاهوت التحرير، الذي يأخذ على المسيحية أنْ كانت أداة سيطرة واغتصاب بيد القوى الاستعمارية أولاً، فالطبقات المسيطرة في مرحلة ما بعد الاستعمار ثانياً، ولا سيما في حالة أميركا اللاتينية حيث كانت الثقافة الهندية مقترنة بالجماهير المغلوبة والثقافة الغربية بالنُّخب الحاكمة. ويذهب أنصار «اللاهوت الهندي» إلى حدّ البحث مجدداً في صفة الذكورة المنسوبة إلى اللّه (ميل سوف يظهر أيضاً في اللاهوت النسوي). ويحاولون أن يُسعى إلى تصوُّر اللّه من خلال الباشاماما Pachamama «الأرض/ الأم»؛ وتغدو صورة المسيح منحلّة في كلّ أوسع: «نؤمن بيسوع المسيح الذي عاش، ومات، وسيُبعث حيّاً في أولئك الذين يناضلون لبناء مشروع حياة تاريخي انطلاقاً من الفقراء. نؤمن بيسوع المسيح إله القُرب والوحدة، الذي وهبنا حياة وقوة من خلال تضحية كتزالكواتل Quetzalcoátl الذي كان، وسيبقى، إلى جانبنا، للبحث عن باشاكوتي Pachakuti جديد، من خلال الأخوّة، والشراكة، والتضامن، والمعاملة بالمثل، والأخوّة، لأن ذلك كله تحيين لحبّه العظيم الذي يوجّهنا نحو الأرض الجديدة والسماوات الجديدة»[١]. ويعود الاندراج الثقافي أخيراً إلى البحث مجدداً في

---

(١) أورد هذا النص الذي يعرّف بإسهاب. «اللاهوت الهندي»: «المقصود تيار لاهوتي مسيحي يجذّر تجربته وتفكيره في ثقافة الشعوب الأصلية وتراثها. وهذه حالة رائعة من حالات الاندراج الثقافي للإيمان المسيحي، أي من الاحترام والأخذ في الحسبان لبنى ثقافية من خارج المسيحية، تغوص فيها هذه الأخيرة وتستخدمها لكي تخال نفسها غضّةً من جديد. ويحدث اليوم للاهوت الهندي ما حدث للإيمان المسيحي مع الثقافة اليونانية: ولادة طريقة مبتكرة لعيش الرسالة الإنجيلية وتصوّرها .[. . .] الأرض هي الأرض ـ الأم، الباشاماما. =

عزوبة الكهنة باسم تصوّرات بلدية عن العائلة. ومن جهة ثانية تشكل مسألة سيامة شمامِسة بلديين مدار اعتراض سلطات الكنيسة الكاثوليكية في المكسيك على هذا التمدُّد للاندراج الثقافي[١].

إن لاهوت الثقافة هذا، الذي يندر وجوده لدى البروتستانت، يرد في كتابات لاهوتيّ تونغا، سيون أماناكي هافيا[٢]: لقد عمّ الوحيُ العالمَ كله على الفور

= إنها ينبوع الحياة. والإنسان مدين للأرض بكل شيء. لا يمكنه العيش من دونها. وسَلْبَه الأرض يعني قتله. إن الإنسان يُقيم مع الأرض علاقة حقيقية، كالعلاقة مع كائن حيّ. لدينا، نحن الغربيين، علاقة سيطرة وتسلُّط على الأرض. وللهندي بالأرض علاقة مشاركة وعرفان. والمقصود هو العيش في انسجام مع الأرض وليس السيطرة عليها». ونقرأ في مكان أبعد: «ليس المراد تغطية اللاهوت الهندي التقليدي بالمسيحية، بل إظهار معناه المسيحي العميق عندما يتحدث عن الحياة، والرجل والمرأة، والمجتمع، إلخ. المقصود إله واحد في الحياة الهندية وفي الوجدان المسيحي. [...] ماذا يقول اللاهوت الهندي بصدد المسيح؟ يصدمني أن ألاحظ أنه قليلاً ما يتكلم عنه، قليلاً جداً. لا ريب في أن اللاهوتيين الهنود يشهرون عقيدة الكنيسة في المجال المعني، لكنْ ليس لديّ الانطباع أن تفكيرهم يتوجّه نحو دراسة للمسيح .[...]. ولا يسعني إلا أن أنقل لكم هذا المقطع من قانون إيمان Credo صِيغ جماعياً من قبل هنود في أثناء درس عن اللاهوت الهندي نظم في عام ١٩٩٥ في لاباز، عاصمة بوليفيا: «نؤمن بيسوع المسيح الذي عاش، ومات، وسيُبعث حياً، في أولئك الذين يناضلون لبناء مشروع حياة تاريخي انطلاقاً من الفقراء. نؤمن بيسوع المسيح إله القُرب والوحدة، الذي وهبنا حياةً وقوّة من خلال تضحية Quetzalcoàtl الذي كان، وسيبقى إلى جانبنا، للبحث عن Pachakuta جديد، من خلال الأخوّة، والشراكة، والتضامن، والمعاملة بالمثل، والأخوّة، لأن ذلك كله تحيين لحبّه العظيم الذي يوجّهنا نحو الأرض الجديدة والسماوات الجديدة».

Cf. Alain Duraud, *Amérique latine - La Théologie indienne latino - américaine*, texte publié le 22 juin 2006 sur le site Alterinfos - America latina (*www.alterinfos.org*), site multilingue d'information sur L'Amerique Latine, Creé et amimé par La revue DIA (Diffusion d'information sur L'Amerique Latine - *http://enligne. dial - infos.org*). Adresse: *http://www,alterinfos.org/spip.php? article 428.*

(١) Maurice Barth, «Au Mexique, le Vatican met en question la pastorale indigène», dominican, N° 12 de la revue *Parvis*, décembre 2001.

(٢) Olivier Bauer, *La Christologie vue par un observateur particulier sur deux iles du Pacifique sud*, conférence prononcée dans le cadre de l'Université Théologique =

بفضل الروح القُدس (يذكر كُتّاب آخرون حالة الملوك المجوس لتبرير التأكيد على تعميم كوني مباشر للوحي). ويأتي الإرساليون ليؤكدوا ببساطة رسالة وصلت من قبل، ولكنهم يحوّرونها وفقاً لثقافتهم الخاصة؛ عندئذ يغدو أمراً مشروعاً التحوّل نحو الثقافة البولينزية التقليدية للعثور على الوحي الأصيل. وتنقلب الحجة الثقافية على المرسلين. ويذهب كُتّاب آخرون إلى مدى أبعد أيضاً، فإذا صورة المسيح، كما في اللاهوت الهندي، هي التي تمّحي، لأنها «تاريخية» بإفراط، لصالح الفنويا Fenua، الطبيعة، أمومية وإلهية ـ وكذلك الأمر لدى الشاعر التاهيتي تيرو رابوتو[١].

من جهة ثانية، حين الإعلاء من شأن الثقافات غير المسيحية يُضفَى مزيد من القيمة على الأديان المقترنة بها ويُصار إلى انتقال من نسبوية ثقافية إلى نسبوية دينية يفضي بها الأمر إلى أن تصبح الخط الموجّه للحوار البَيْديني. ويستعيد المحافظون الكاثوليك هنا النقد الموجَّه إلى «اللاهوت الطبيعي» الأثير لدى ليبنيز، والذي، شأنه شأن نظرية الوحي الضمني، يجعل تاريخية الوحي نسبية ويُحِلُّ نوعية المسيحية في نزعة كنائسية فاترة، مُختزَلَة في روحانية بلا مضمون.

من المنطقي إذاً أن تكون الانتقادات الموجَّهة إلى الاندراج الثقافي والتحفّظات حيال النزعة الكنائسية في مصافّ واحد. واللاهوتيون الكاثوليك المعاقبون ابتداء من عام ١٩٨٠ هم أولئك الذين بدا أنهم يطرحون على بساط البحث تلك العالمية (من هؤلاء على سبيل المثال كلود جفريه، وهو لاهوتي فرنسي مؤلف «مبحث في اللاهوت البيديني» الذي مُنع من نيل شهادة دكتواره فخرية في كينشاسا[٢]، أو اللاهوتي الإسباني خوان جوزيه تامايو أكوستا الذي حُرِّمت كتاباته في عام ٢٠٠٢).

= libérale d'automne, Lyon, septembre 2000 (Voir le site: *https://papyrus. bib.umontreal. Ca/dspace /bitstream /1866/779/1/Bauer - Christologie - Pohyn% C3% A9sie - Lyon 2000, pdf)*.

(١) Id. Voir aussi *La Théologie de la terre dans les Églises du Pacifique*, sous la dir, de Joêl Here Hoiore, Alain Rey et kä Mana, Yaoundé. éd. Sherpa, 2000.

(٢) *Le Monde* du 9/05/07.

خُلاصة القول، إن الدين في الحالتين، «مأكول» من قِبل الثقافة وقد تحوّل إلى شكل غامض من التديّن. ولسوف نصادف مرة أخرى التوتر بين دين وثقافة، غير أن الثقافة هنا هي التي ابتلعت الدين. كيف يُرَدُّ إلى الديني استقلاله الذاتي؟ بإقامة مأتم الثقافي، كما سنرى. ولكن في الانتظار، ينبغي التوكيد على: أن الأديان المهيمنة كانت آلات عظيمة لصنع الثقافي.

الفصل الثالث

دين، عِرْق، أُمَّة

تبدو الصلة بين ثقافة ودين واضحة في عدد من المجتمعات والجماعات العِرْقية: فالبولونيون كاثوليك، مثل الإيرلنديين والبرتونيين والفنديين؛ والروس أرثوذكس، والماليون مسلمون، وأهل التيبت بوذيون، إلخ. ولا يُطرح الانتماء الديني كخيار شخصي، بل كهوية جماعية، مستقلة عن الاعتقاد الفردي، ويتطابق المَعْلم الثقافي والمَعْلَم الديني، حتى إذا ما تعَوْلَمت المجتمعات فإنها تحمل على الدوام الأثر الثقافي للدين المؤسّس. وهذه الرؤية للواقع هي في أساس «صدام الحضارات» الشهير وحوارها أيضاً.

غير أن طبيعة الصلة بين المَعْلَمين أشدّ تعقيداً من اتحاد بسيط؛ فهي تتقلّب في الزمان والمكان، والبداهات المحصَّلة قلّما تقاوم التاريخ أو التنقلات الجغرافية. وفي بعض الحالات لا يعدو المعلم الديني أن يكون معلماً للهوية بين معالم أخرى، مثل اللغة والأدب (الدانمراكيون يتكلمون اللغة الدانمركية وهم بروتستانت لوثريون أيضاً): يمكنه أن يصبح هو أيضاً معلماً ثقافياً مُفرَغاً من أي معنى ديني (في مثالنا، لمّا كانت الدانمرك أحد المجتمعات «المتعلمنة» أكثر من غيرها في أوروبا فإن تعريف الدانمركيين بوصفهم «لوثريين» يفقد معناه الديني). إن الهويّة العِرقيّة - الثقافية في هذه الحالة أرسخُ من الهوية الدينية.

بَيد أن المعلم الديني يمكنه أيضاً أن يصبح المعلم الغالب للهوية، من دون أن يقترن دائماً بممارسة أصيلة، وإن كان يفضّلها. فالكاثوليكية سِمَة جوهرية

للهوية الإيرلندية الحديثة، ولا سيّما أن المعلم العِرقي ـ اللغوي (استخدام الغايليكية(*)) قد امَّحى[1]. ومع ذلك، ففي القرن التاسع عشر كان القوميون الإيرلنديون الأوائل من البروتستانت (مثل شارل بارن، وفضلاً عن ذلك مثلما كانت طبقة النبلاء الفنديين قبل إلغاء معاهدة نانت: هنا الاتحاد بين معلم ثقافي ومعلم ديني (الكاثوليكية) حديث العهد. ولكن ما إن يحصل الاتحاد بين معلم ديني وهوية قومية حتى يمكن للبُعد الديني أن يضمحلّ وللمعلم الديني أن يتحوّل بدوره إلى معلم ثقافي، بل قومي: ليست الممارسة الدينية هي ما يميّز، في إيرلندا الشمالية، كاثوليكيّاً من بروتستانتي، إذ يَسَع المرء أن يكون مُلحداً، ماركسياً، غير أنه مناضل كاثوليكي ـ شأن فصيل كبير من منظمة إيرا(**). ويمكن المرء أن يكون كاثوليكياً سياسياً مع كونه محروماً كنسياً (في عام ١٩٢٠ أوقع أُسقف كورك، دانيال كوهالان، الحِرْمَ مِراراً على أعضاء في إيرا، ولم يقم

(*) Gaélique: مجموعة من اللهجات السَّلْتِيّة في إيرلندا واسكتلندا. (المترجم)

(١) لا يُقصد هنا إلى نفي العلاقة الوثيقة بين كاثوليكية وقومية إيرلندية بعد الفتح الإنكليزي في القرن السادس عشر، وبخاصة بعد المجاعة الكبرى التي أدّت إلى انحدار الغايليكية والبحث عن هوية إيرلندية جديدة في مواجهة إنكلترا، مؤسسة هذه المرة على الدين، أنظر:
John Newsinger, «I bring mot peace but a sword»: The religious motif in the Irish War of Independence», *Journal of Contemporary History,* Vol. 13. n° 3, Juillet 1978, P. 609-628.
يعطي المقال مع ذلك عدة أمثلة على بروتستانت وماركسيين متطوعين إلى جانب القوميين كما تظهر الدور الملتبس غالباً الذي قامت به الكنيسة الكاثوليكية، التي لم تتردد في مناسبات معيّنة، في رَمْي الحِرْم على القوميين الجذريّين. وبالعكس، إذا صحّ القول، تحوّل أحد زعماء العصيان المسلّح في فِصح العام ١٩١٦، السير روجيه كاسمنت، إلى الكاثوليكية قُبيل إعدامه. وفي ١٨ نيسان/أبريل ١٩١٨ أصدرت الكنيسة إعلاناً سيكون خطها الموجّه إجمالاً «للشعب الإيرلندي الحق في المقاومة بمختلف الوسائل الموافقة لشريعة الله»؛ الأمر الذي سمح بتثبيت قاعدة دينية فوق النزعة القومية، وإدانة الوسائل التي تعتمدها منظمة إيرا، ولكن ليس أهدافها.

(**) IRA: منظمة قومية إيرلندية نشأت في عام ١٩١٩ وخاضت حرب غوار ضد بريطانيا في سبيل تحرير إيرلندا ووحدتها. (المترجم)

هؤلاء بفعل الندامة لهذا السبب). هنا المعلم الديني شبه عِرقيّ، عندما لا يُحدِّد ببساطة معسكراً سياسياً[١].

ولكن، في ظروف مماثلة، قد تكون العلاقة مختلفة جداً. كما هي الحال في إيرلندا، حيث تستبين الهويتان الغالِيّة والاسكتلندية أحياناً في أشكال من القومية الإقليمية أو اللغويّة الصرف. وكما حدث في إيرلندا، كذلك اضمحلّ المعلم الديني في اسكتلندا لصالح اللغة الإنكليزية. في ذلك الحين طرأ مَعْلم دينيّ نوعيّ كان من شأنه تعزيز تلك الهوية التي تجد صعوبة في التميّز؛ ففي بلاد الغال كان ذلك المعلم هو الميتودية، وفي اسكتلندا الكنيسة الكالفنية، المستقلة عن الكنيسة الأنغليكانية على الصعيد المؤسّسي، بل اللاهوتي أيضاً (فهي كالفنية).

ومع ذلك، ففي كلتا الحالتين، وبخلاف ما حصل في إيرلندا، لم تَنْبر الهوية الدينية يوماً لتعزيز هوية ثقافية. وفي المملكة المتحدة طاولت الصحوات الدينية على نحو مبتَكَر الضواحي العِرقية قبل غيرها (غالِيّة واسكتلندية)، بيد أن هذا المعلم الديني لم يقترن قط بمعلم ثقافي للهوية. وقد نمت هذه الصحوات بالعكس في نطاق تبشيرة عالمية وإرسالية غالباً، مثلما بقي «المغتربون» الغاليّون والاسكتلنديون في القرن التاسع عشر في إطار المثال الإمبريالي البريطاني: قدّموا جمهرة الموظفين والجنود في ما وراء البحار[٢].

إن استخدام مَعْلَم ديني كمَعْلَم عِرْقيّ أمر معروف جيداً لدى علماء الإناسة:

---

(١) إليكم قصة شائعة: «في بلفاست، عند تقاطع شارعين، أحدهما برتستانتي والآخر كاثوليكي، يفتح بقّال بنغلادشي متجراً صغيراً ويستقبل زبائنه من الجانبين. ذات مساء شتائي يدخل عليه رجل مسلّح يرتدي قناعاً ويصوّب مسدسه إلى صدغه سائلاً: «كاثوليكي أو برتستانتي؟» فيجيب: «ولكني مسلم» فيقول المسلح: «أردت أن أقول: مسلم كاثوليكي أو مسلم بروتستانتي؟»».

(٢) David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantisme in Latin America*, Wiley - Blackwell, 1993, P. 35.

من ذلك مثلاً أن الهمشين Hemshins في تركيا هم أرمن لغوياً ومسلمون دينياً؛ والحال أنهم منفصلون عن الهوية الأرمينية بسِمَة جوهرية، ألا وهي المسيحية (وإن أمكنَ عكسُ القضية والقول إن الأرمن هم أولاً أولئك الذين يتكلمون اللغة الأرمنية، وهم مسيحيون استطراداً). وقد أفضى هذا المعلم الديني بالهمشيين إلى اعتبارهم جماعة عِرقية مستقلة[1]. يصحّ هذا أيضاً على الدروز والسيخ، حيث التسيمة العِرقية هي نفسها للدين، لأن المعالم العِرقة اللغوية الأخرى لا تميّزهم عن جيرانهم العرب أو البنجابيين. وفي حالات أخرى يحدث العكس، فالمعلم الديني يحوّل مجموعة متباينة من السكان إلى جماعة ذات هوية، حتى ليجعل منها شبه عِرْق، وكمثال على ذلك أولئك الذين يوصفون، ولا سيما في البلدان الأنكلوسكسونية، بـ «الأقلّية المسلمة» في أوروبا: إنهم قادمون من جماعات لغوية وثقافية مختلفة جداً، تُناط بهم هوية بناء على أصغر جامع مشترك بينهم، ألا وهو الإسلام. ينطبق الأمر نفسه على «الباكستانيين»، وهم مواطنو بلاد لا يميّزها عن توأمها الهندي سوى الدين. هذا التخصيص لجماعة بدين غالباً ما يصدر عن بنية سياسية، بل إدارية ببساطة، أكثر إلى حد بعيد من صدوره عن ممارسة دينية واقعية (كانت هذه هي الحال في الجزائر إبّان الاستعمار، وهي حال البوسنيين في يوغوسلافيا).

إن اجتماع المعلم الديني والمعلم الثقافي هو اجتماع موقّت إذاً، لأنه مرتبط ببرهة تاريخية معيّنة. وهو يتحرّك في الاتجاهين، عبر تقوية المعلم الديني أو على العكس بتعزيز المعلم العِرقي. وهكذا يمتلك تأثير الواقع، لأن بوسعه أن يُسهم في تكثيف الممارسة الدينية، وأن يجعل من «رجال الدين» الناطقين الطبيعيين باسم الجماعة، كما يُشاهَد في الباكستان اليوم، وهذا ما ينمّي عندئذ نزعة نضالية دينية حصراً ودولية. ولكن تأثير الواقع يمكن أن ينتج عنه اصطناع

(١) Hovann Simonian, *The Hemshin: A Handbook*, Londres, Routledge and Kegan, 2006.

شِبْه عِرْق يقوم على المعلم الديني وحده (مثل «الأقليّة المسلمة في أوروبا»، أو البوسنيين)، لا بل اصطناع أُمّة (البوسنة والهرسك). غير أن اجتماع المعلمين هذا هو اجتماع ضعيف بنيوياً على أي حال، لأنه ينفجر عندما يتضح الدينيّ كـ «دينيّ محض»، إما في شكل صحوة إيمان أو أصولية، كردّ فعل على العَلْمَنة، وإما بفعل الهجرة والتحوّلات عن دين إلى آخر. والعولمة، كما سنرى، عامل مهم في فك الاقتران بين المعْلَمين.

١ ـ لُعبة المعالم الدينية والثقافية

إن لُعبة الذهاب والإياب هذه بين المعالم الدينية والثقافية هي ما نحن بصدد تفحّصه من خلال بعض الأمثلة.

أ) سريانيّو ترابدين: من دين إلى عِرْق جديد

يُعرَف سريانيّو منطقة ترابدين في تركيا بميزتين اثنتين: لغة آرامية جديدة والانتماء إلى الكنيسة الأرثوذكسية السريانية. وعند مؤمني ترابدين هؤلاء أن تكون سريانياً يعني أن تكون مسيحياً، تتكلم اللغة السريانية ولست تركياً ولا كردياً[(١)]. فالهوية الدينية مرتبطة فعلاً بهوية عِرْقِيّة (عكس القضية صحيح أيضاً: فالمسيحي في نظر التركي هو حُكماً عضو في جماعة عِرقية غير تركية). ونتيجة لذلك كان التزاوج مع جماعات مسيحية أخرى (أرمنية ويونانية) نادراً جداً.

ولكن بمجرد الانتقال إلى مستوى الشرق الأوسط يمتنع التطابق بين هذين المعيارين: فسريانيو ترابدين الذين يعيشون في البلدان العربية أو الذين نزحوا إليها يستعربون، لغوياً وثقافياً، وحالات التزاوج مع الطوائف المسيحية الأخرى جمّة، لأن الفئة «عربي (عِرْقي) مسيحي» تكتسب معنى، بخلاف الفئة «تركي (عِرْقي)

(١) على الرغم من وجود سريان لغتهم الأم هي الكردية، بيد أن هؤلاء يرون في ذلك حدثاً عارضاً ويؤكدون أنهم من أصل سرياني، ما يُثبت مرّة أخرى أن الارتباط بين دين وثقافة مُركّب أكثر مما هو مُثبت. يستطيع التركيب الهويتيّ أن يعمل جيداً بناء على إنكار الوقائع.

مسيحي». ثم إن كنيسة أنطاكية الأرثوذكسية السريانية (المتحدّرة رأساً من بطريركية أنطاكية عقب الانشقاق في عام ٤٥١ عن الكنيسة «الإمبراطورية») التي تتخذ من دمشق مقراً لها، تضمّ من الناطقين العربية عدداً أكبر من عدد الناطقين بالسريانية؛ والبطريرك الحالي منذ عام ١٩٨٠، مار إغناطيوس زكّا الأول، ناطق بالعربية، ويُقدّم نفسه بصفته «عربياً»: يعتبر أن الهوية السريانية دينية صرف وليست عِرقية[١]. وكون المرء سريانياً يعني في نظر الكنيسة أنه مؤمن بالكنيسة السريانية، التي تُحدِّد نفسها أولاً من خلال تاريخها: بطريركية أنطاكية، والقطيعة مع المجتمع الخلقيدوني في عام ٤٥١، ومراعاة تقديم الشعائر الدينية باللغة السريانية الخاصة بالكنيسة (وهي لغة ميتة لا يفهمها المتكلمون باللغة السريانية الحديثة). وقد تباعدت الصلة ما بين مَعْلَم ثقافي ومَعْلَم ديني ولا سيما أن العديد من الناطقين بالسريانية أصبحوا كاثوليكاً (بابويين)، لا بل بروتستانتاً. ولكن تجدر الإشارة بوجه خاص إلى أن شباناً من السريان المتحدّرين من الهجرة أخذوا، تحت تأثير كلدان العراق، الذين يتكلمون هم أيضاً بلهجة آرامية جديدة ولكنهم نساطرة أو كاثوليك، ينتسبون إلى هوية أشورية ـ كلدانية، مستقلة عن الدين وقائمة على اللغة، والثقافة، واستيهام «أرض مشتركة» في بلاد ما بين دجلة والفرات خرافية، ما يجعل منهم والحال هذه جماعة مقطوعة الصلة بالناطقين بالعربية المؤمنين بالكنيسة الأرثوذكسية السريانية. وإذاً لا يتعلّق الأمر هنا بإعادة صياغة بسيطة لهوية جماعة من الناس، بل بتكوين جماعة عِرقية جديدة انطلاقاً من رفض كلتا الهويتين الدينيتن الصافيتين: أرثوذكس ونساطرة، فرّق بينهم التاريخ الديني، ولكنهم يتكلمون جميعهم الآرامية الجديدة، يتجمّعون، وأرثوذكس ناطقون بالعربية وأرثوذكس ناطقون بالسريانية، جمع بينهم الدين ولكنهم يتكلمون لغتين مختلفتين، يفترقون.

تقوم هنا منافسة بين هوية دينية صرف، مُلتفّة حول كنيسة ترفض اعتبار نفسها

(١) مقابلة شخصية، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٦.

عِرقية ـ وإن كانت ناطقة بالعربية في معظمها ـ، وهوية عِرقية قائمة على استخدام اللغة الآرامية ـ الجديدة الحديثة ولا ترجع إلى كنيسة معيّنة على وجه الدقة، بل لا ترجع إلى المسيحية حتى، لكنها تنتسب إلى إقليم من الأرض وتاريخ يعود إلى ما قبل المسيحية وما قبل الإسلامي على السواء، أي تاريخ الإمبراطوريتين الأشورية والبابلية في العصور القديمة (من هنا اختيار النسر الأشوري شعاراً ـ غير أن الكنيسة ترفضه باعتباره «وثنياً»).

في الشرق الأوسط لا تناقض محلياً بين هذه الهويات كافة: فالكهنة يقيمون الشعائر بسريانية الكنيسة ويعظون بلغة محلية. بيد أن الهجرة الكثيفة في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين بدّلت الأوضاع والأدوار: فالقسم الأعظم من المؤمنين الأوفياء لكنيسة أنطاكية السريانية باتوا يعيشون في الغرب (ألمانيا، السويد، هولندا، سويسرا، بلجيكا، فرنسا، الولايات المتحدة، أُستراليا). وكما يحدث غالباً، تلعب الهجرة دوراً خطيراً في إعادة صياغة الهوية.

في نظر الكنيسة يبقى الشتات وحدة إيمان قبل كل شيء ينبغي أن تنتظم من حول المؤسسة الكهنوتية. وبعد أن أمضت زمناً مترددة حيال الهجرة، التي تحرم الكنيسة من قاعدتها الإقليمية في الشرق الأوسط، أخذت البطريركية، منذ تنصيب مار إغناطيوس زكّا الأول، تواكب الحركة وتنظم مطرانيات وخورنيات جديدة في الغرب، مع مركز (دير، ومقبرة، ومدرسة إكليركية في آن) في لوسّر بهولّندا. غير أن مقر البطريركية بقي في دمشق، باب القديس توما.

وفي المقابل يقوم العلمانوين بدور أهمّ في الغرب نتيجة لتأخّر الكنيسة في استقرارها هناك، وكذلك لأنهم يطوّرون جمعيات ثقافية للتفاوض بشأن موقعهم مع سلطات البلدان المضيفة، التي تؤثر التفاوض مع علمانيين في إطار جمعيات ثقافية بدلاً من رجال دين. وغدت اللغة المحكية رهاناً، لأنها تحلّ تدريجاً محلّ المَعْلَم الديني كسِمَة هوّيتية. غير أن السريانية الحديثة ليست مُقنّنة ولا مكتوبة في أي مكان، لأن الكنيسة لا تعرف إلاّ لغة مقدّسة واحدة: هي سريانية الكنيسة،

التي لا تُستخدم إلاّ في إقامة الشعائر، وليس لها أية وظيفة دنيوية. والحال أن العديد من شبّان الجيل الثاني، على كونهم أوفياء للكنيسة، ولكن ضمن سياق تُشكّل فيه التعدّدية الثقافية وحق الأقليات شبكة تأويل إيجابي لفهم الاندماج، يراهنون على عَرْقنة الجالية، بما لا يتفق والانتماء الديني وحده، وهم يحافظون على استخدام اللغة، حتى لدى الجيل الثاني لأنها لغة التواصل الوحيدة لجالية باتت مشتّتة من الآن فصاعداً ولكن مع الاستمرار في تفضيل الزواج اللُّحْمي (داخل الطائفة نفسها)، الذي يحتاج والحالة هذه إلى لغة مشتركة (أبناء الجيل الثاني يتكلمون الألمانية أو الإنكليزية أو السويدية أو الفرنسية). ويمتلكون قناتين تلفزيونيتين فضائيتين تنشران اللغة الآرامية الجديدة و«ثقافة» من طراز فولكلوري (أغان ورقصات تقليدية). وقد لاقت هذه المطالبة «العِرقية» أُذناً صاغية بنوع خاص من قِبل الحكومة السويدية. فهذه الأخيرة تدافع في الواقع عن سياسة محبّذة للتعدّدية الثقافية قائمة على طابع عِرقي: ينبغي تعليم أولاد المهاجرين القراءة بلغتهم الأصلية. والحال أن اللغة السريانية المحلية لم تُكتب في يوم من الأيام. وذلك لأن سريانية الكنيسة هي التي تقوم مقام اللغة المكتوبة. وعلى ذلك حصل باحث لغوي سرياني شاب من الحكومة السويدية على التمويل اللازم لـ «تثبيت» اللهجة السريانية في لغة مكتوبة... بأبجدية لاتينية، وهي لغة استُعملت من بعد لتعليم الأطفال اللغة السريانية. إذاً لدينا هنا مثال نموذجي على اختراع لغة شرقية على يد دولة غربية، والتحويل اللاحق لطائفة دينية إلى جماعة عِرقيّة ـ لغوية.

إن هذا الاصطناع للغة عِرقية لهو مِثال نموذجي على تأكيد التعددية الثقافية الغربية لذاتها بذاتها: يخلق أحدهم العِرقيَّ مقتنعاً أنه لا يفعل سوى ملاحظته، وإحصائه وإعطائه الوضعية القانونية التي يستحقها.

لكن يمكن أيضاً العثور على دينامية معكوسة: ففي سبيل إضعاف الهويّة العِرقيّة للمسيحيين أَوْجَبت الحكومة التركية في ثلاثينيات القرن العشرين أن تكون

النصوص الدينية مكتوبة باللغة التركية. فاحتالت السلطات الدينية السريانية لذلك بأن: تم شراء نُسخ من الكتاب المقدّس باللغة التركية (من إرساليات بروتستانتية كانت هي الوحيدة التي قامت بالترجمة)، وضِعت على نحو لافت للنظر على طاولات مدارس التعليم الديني، تحسُّباً لمداهمات الدرك التركي، ولم يستخدمها أحد. بيدَ أن بعض الراشدين أخذوا عندئذ يقرأون الكتاب المقدّس للمرة الأولى، إذ لما كانوا قد تعلّموا القراءة بالتركية في الجمهورية الكمالية، كانوا لايعرفون قراءة لغة الكنيسة السريانية. فكان مدخلهم إلى النصوص المقدسة عن طريق لغة الاستلاب الثقافي. وبعد أن قرأت عائلات كثيرة تلك النسخ من الكتاب المقدس باللغة التركية تحوّلت إلى. . . البروتستانتية[١]. لقد أدّى اختفاء المَعْلَم الثقافي هنا إلى إعادة صياغة (وليس اختفاء) المَعْلَم الديني، نحو عالمية مجرّدة من الهويّة الثقافية.

وأبعد من أن تعبّر الحالة السريانية عن التحام ألفيّ بين هويّة دينية وهويّة عِرقية ـ لغوية، فإنها تدلّ على أن المَعْلَمين يبقيان قابلين للانفصال دائماً، وإن اتصلا: وطريقة اتصالهما هي التي تُحدِث الإشكالية الهويتية الحقيقية، وليس الواقع البسيط الذي يكوّنانه.

ب) الباميريون

يمكن مضاعفة الأمثلة على تلك العلاقة المعقّدة بين المعالم الثقافية (اللغوية جوهرياً) والمعالم الدينية. فباميريو آسيا الوسطى يُصنَّفون نسبة إلى المذهب الإسماعيلي. لكن لا علاقة منهجية في الواقع بين لغة وانتماء ديني: فإذا كان معظم المتكلمين باللغات المسمّاة باميرية Pamiris (الشوغني Shughni والواخي Wakhi إلخ) إسماعيليين فمنهم سُنّة أيضاً؛ وبالضدّ من ذلك ثمة طوائف إسماعيلية كبيرة تتكلم اللغة الفارسية (إسماعيليو كايان في أفغانستان). وتعقيداً

(١) شهادة شخصية، في قرية ميدين.

للأمور كان باميريّو طاجكستان هم روّاد هويّة قومية طاجكية (وإذاً ناطقة بالفارسية) طوال الحقبة السوفياتية وأمدّوا الجمهورية بالموظفين قبل أن يحلّ محلّهم الخوجنتيون Les Khodjentis والكولابيون Les Koulabis: عندئذٍ انضموا إلى المعارضة «الإسلامية ـ الديموقراطية»[1]. وهكذا وجد إسماعيليو طاجكستان أنفسهم في التشكّل المعاكس لإخوانهم في أفغانستان، القريبين سياسياً من الشيوعيين ومن أشد المعارضين للأصولوية السنّية. ولمزيد من تعقيد الأمور طُرح السؤال المتعلّق بتعريف المَعْلَم الديني: هل يعني كونُ المرء إسماعيلياً: ١) الانتماء إلى الإسلام بعامة، ٢) الانتماء إلى الفرع الشيعي من الإسلام، ٣) الانتماء إلى دين معيّن، أو من باب أولى، ٤) التماهي مع العلمنة، الدرجة صفر من الديني، نظراً إلى مستوى الممارسة الدينية المتدنّي جداً؟

ختاماً، وكما يحدث غالباً، ساهم عامل خارجي وغربي في الآونة الأخيرة في «عَرْقَنَة» الانتماء الديني: ذلك بأن مؤسسة الآغاخان، التي تتخذ من فرنسا قاعدة لها، أطلقت منذ عام ١٩٩٠ برامج تربوية وتنموية تربط مجدداً ما بين مختلف الجماعات الإسماعيلية في أفغانستان، وآسيا الوسطى، والصين، والباكستان، باعثةً بذلك رهاناً تنافسياً مع بقية الجماعات العِرقيّة والدينية، ونازِعةً إلى التشديد على المعيار العِرقي الجديد للجماعة الإسماعيلية (وإن كانت المؤسّسة تبذل قُصارى جهدها لتطوير برامج تذهب إلى ما هو أبعد من الطائفة). غير أن الإجابة عن السؤال المطروح أعلاه لا تتعلّق هذه المرّة بالطوائف المحلية بل بالمؤسسات ما فوق القومية التي تتكلم باسمها. والسؤال، في هذه المرحلة، مزدوج: هل المذهب الإسماعيلي دين قائم بذاته أم إنه فرعٌ من الإسلام؟ يُستَشْعَر شيء من التردّد المتواتر في مناقشات المعهد الإسماعيلي في لندن، وهو جامعة الحركة وخزّانها الفكري: فقبل عام ١٩٧٩ تصدّرت رواية تنزع الطابع الإسلامي عن المذهب الإسماعيلي، وتُدخله في سلالة الزردتية والروحانية الشرقية، أما بعد

---

(١) Olivier Roy, *La Nouvelle Asie centrale*, Paris, Le Seuil, 1997.

الثورة الإسلامية في إيران فبدا قادة الطائفة أكثر اهتماماً بإعادة إدماج المذهب في العائلة المسلمة الكبرى، ولا شك في أنهم أرادوا بذلك تجنّب الاضطهادات التي تطاول أعضاءها المقيمين في مجتمعات مُؤسْلمة باطّراد (اضطهادات يتعرّض لها بهائيو إيران في جمهورية إسلامية ترفض الاعتراف بهم).

ج) السود الأميركيون

قد يسدّ الدين مَسَدّ مَعْلَم هوّيتيّ في ظروف تقهقر للهوية الثقافية عنيفة بوجه خاص، مثل إبعاد البشر عن أوطانهم لاستعبادهم. وقد اعتنق السود الأميركيون تباعاً المسيحية فالإسلام، ونشدوا بالمسيحية المساواة، بل المشاكلة، وباستحواذهم عليها يقلبون الدين المُهَيمِن على المُهيمِنين. ويحدث الاستحواذ بتطوير تديُّن من نوع خاص، يتمثل خير تمثيل بالغناء الإنجيلي.

ويتمّ التماهي مع شعب وقع في العبودية (اليهود في مصر: دع شعبي يرحل) ويُصار إلى التمَوْضُع في منظور مستقبلي مسيحاني (يشوع يُعدّ لمعركة أريحا) أو مؤاس (يسوع حرّك روحي). وترمي الحكاية كلها إلى البقاء بالنسبة إلى ثقافة مُهيمنة وذلك على وجه التحديد بعزل رسالتها الدينية عن البيئة الاجتماعية والثقافية: فهذه الرسالة تحطّم فعلاً النموذج الأعلى غالب/مغلوب. والغناء الإنجيلي أبعد ما يكون عن التوفيقية، فهو يفصل المعلم الديني عن المعلم الثقافي لدى الآخر، الأبيض، ومن هنا تنشأ صعوبة تصوّر غناء إنجيلي أبيض في الولايات المتحدة بعيداً من اختيار سياسي للتماهي مع السود. ولم يتمكن الغناء الإنجيلي الأبيض بصفته «تِقنية» تبشير عالمية من الظهور إلا في سياق غير أميركي، في فرنسا والحالة هذه، لكنّه مُؤدّى باللغة الإنكليزية[1].

---

(١) لمّا كنت قد استشهدت بجدّي في التوطئة لهذا الكتاب، فإنني استجيز هنا الرجوع إلى خالي، روجيه بارّو، الذي أنشأ أول فرقة غناء إنجيلي أبيض في عام ١٩٤٧، «رفقاء الأردنّ»، بعد أن أمضى بعض الوقت بصفته الأبيض الوحيد في فوج أميركي أسود في المغرب بين عامي ١٩٤٢ و١٩٤٣ (بصفته «جندي ارتباط» بسيطاً، لأن «ضباط الارتباط» =

غير أن هذا التماهي مع السيّد عن طريق الدين ما لبث أن طُرح مجدداً على بساط البحث مع تنامي وعي أسود مناضل على مدى القرن العشرين. كيف السبيل إذاً إلى اختيار هوّية دينية لا تكون هوّية السيّد الأبيض الأنكلوسكسوني؟ هنا أيضاً تتوافر إمكانية إعادة ترتيب مغايرة للمعْلمين الديني والثقافي (عِرقي، والحالة هذه، بالنسبة إلى المعلم الأخير). ثمة خيار أول مُمكن: خيار عالمي آخر، الإسلام مثلاً، ولكنه سوف يُرفض على وجهين مختلفين مع المعلم الثقافي. فتحت تأثير إليجاه محمَّد اختار السود المسلمون إسلاماً أسود انفصالياً: فمنظمة أمّة الإسلام طائفة دينية سوداء من أجل السود، والمعْلم الديني تابع للمعلم العِرقي. وتذهب كنائس مسيحية سوداء أخرى بدورها إلى تقديم نفسها على أنها «سوداء أولاً» (على غرار الكنيسة التي ينتمي إليها القسّ جرميا رايت، كنيسة الثالوث الأقدس في شيكاغو، التي كان باراك أوباما شديد القُرب منها). وعلى ذلك فالعالمية الدينية مرفوضة لصالح العِرقيّة (عِرقيّة محدّدة هنا وفقاً للفئة القانونية التي وضعتها المحكمة العليا الأميركية في نهاية القرن التاسع عشر: أسود هو كل إنسان لديه قطرة واحدة من دم أسود)، وهذا ما يستعيد في الواقع إيحاء العبوديين البروتستانت الذي أدّى إلى نظام الفصل والتمييز العنصري - ولكن بقلب العلامات طبعاً[1]. عندئذ يصار إلى تطوير إعادة كتابة «سوداء» للتاريخ الديني، تندرج في سياق اللاهوت البلدي الذي أشرنا إليه أعلاه. ومن

= كانوا قد أُلحقوا بأفواج بيضاء، بمقتضى الفصل العنصري الأميركي!). أما اليوم فإن فِرق الغناء الإنجيلي مختلطة غالباً، ولكن هذا الأمر بات ممكناً بفضل المعركة التي خيضت في سبيل الحقوق المدنية في الولايات المتحدة في الستينيات من القرن العشرين. كذلك يمكن الإشارة إلى حصول بعض العلمنة للغناء الإنجيلي الأسود الأميركي على يد مغنين أميركيين يساريين، وإن كان إلهامهم يصدر من باب أوْلى عن الموسيقى البلدية والفولكلورية.

(١) في عام ١٨٩٦، عرّف قرار المحكمة العليا «Plessy. vs. Ferguson» الأسود بأنه كل إنسان لديه قطرة من دم أسود، وهو ما يُلغي الفئات المتوسطة (خلاسيّة، مولّدة) ويستبعد تالياً تغيير العِرق عن طريق التزاوج والترقي الاجتماعي، وهذه ميزة ما بعد النزعات الاستعمارية اللاتينية.

الممتع رؤية بعض علماء الإناسة السود وهم يجهدون أنفسهم لإضفاء اعتبار علمي على أقْنوم المَعْلَم العِرقي هذا: قد يكون الغناء الإنجيلي هو التعبير عن تديُّن أفريقي محض، بقي كركيزة ومن شأنه أن يجعل المسيحية «السوداء» ديناً مختلفاً عن المسيحية «البيضاء»[1].

ولكن تحت تأثير مؤمنين ذهبوا إلى مكّة نشأ تيار تقليدي يقوده وارث الدين محمّد، نجل أليجاه محمّد، الذي رفض في عام ١٩٧٥، إثر وفاة والده، كلَّ عَرْقَنة للإسلام الأميركي وفضّل آنذاك عالمية المَعْلَم الديني. وهو يرجع إلى الأمّة، جماعة المؤمنين، وليس الجماعة السوداء وحدها، كما كان شأن منظمة أمّة الإسلام. وقد حصل انشقاق في صفوف تلك المنظمة آنذاك. واليوم يسيطر التيار الوسطي بزعامة وارث الدين محمّد وبات السود الذين يتحوّلون إلى الإسلام ينضمّون إلى هذا التيار في معظم الأحيان. ولا يسعهم أن يروا فيه «إسلاماً أسود».

غير أن قيام طائفة دينية في ما يتعدّى الأعراف ما زال بعيداً. ذلك أن الإسلام التقليدي الأميركي يمثله بوجه خاص، ابتداء من ثمانينيات القرن العشرين، مهاجرون قادمون من الشرق الأوسط وآسيا الجنوبية، يعتبرون أنفسهم «بيضاً»[2]، وينتمون إلى طبقات وسطى وعُليا وهم أكثر اندماجاً وتحصيلاً علمياً من السود

(١) انظر Theophus H. Smith, *Comjuring Culture: Biblical Formations of Black America,* Oxford, Oxford University Press, 1995. يسعى تيار مهمّ وسْط الجامعيين السود الأميركيين إلى إعادة الاعتبار لسُلالة أفريقية من الحضارات والأديان التي ربما أهملها التأريخ الرسمي «الأبيض»؛ والنموذج المثالي هو كتاب مارتان برنال Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation,* New Brunswick, Rutgers University Press (1985).

(٢) هذه الصفة حديثة العهد: ترقى إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. ففي عام ١٩٢٣ رفضت المحكمة العليا تجنيس هندوسي من الطبقة العليا محتجة بأنه، وإن تحدّر وراثياً من شعب أبيض، لا يبدو كأبيض جسدياً، «USv. Bhagat Singh Thind» (1923). حقاً إن اللون الظاهر هو الذي يحدّد العِرق ولا يُلحظ إلا بطريقة مزدوجة: فالمرء إما أبيض أو «غير أبيض»، إذاً هو أسود.

الأميركيين المسلمين. هنا لم يعد الحاجز عِرقياً بدرجة كبيرة: إنه حاجز اجتماعي. و«الأبرشيات» تقتدي بالتمييز الاجتماعي في شروط السُّكنى الأميركية. والمساجد السوداء والبيضاء (أي العربية أو الباكستانية ـ الهندية) لا تتجاور، على الرغم من محاولات رصّ الصفوف بعد الحادي عشر من أيلول/ سبمتبر والتصرُّف كجماعة ضغط معتمدة على قاعدة سكانية متجانسة(١). وعلاوة على ذلك فبمَعزِل عن إرادة التقارب بين المتحوّلين إلى الإسلام السود والمهاجرين المسلمين تبقى الاستراتيجيات مختلفة. فالأخيرون يحاولون تقديم أنفسهم على أنهم مسلمون أميركيون، حيث المعْلَم الثقافي أميركي والمعْلَم الديني مسلم. وهم يتشاكلون وفقاً للبيئة المحيطة: الفتى محمّد سوف يطلب أن يُدعى مو في المدرسة، وسميع اللّه سام(٢). وفي المقابل ينحو عدد من المتحوّلين إلى الإسلام السود الأميركيين منحى معاكساً فيتخلّون من أساميهم «البيضاء» (جون لاسم العلم، وسميث أو جاكسون لاسم العائلة) ويختارون أسماء «مجلوبة» (أبو بكر، أبو موميا) ويتنادون بيا أخي ويا أختي. وبعبارة أخرى، إذا ما كان ثمة اتفاق على التقليدية الدينية فالموقف من المعالم الثقافية مختلف لدى الفريقين: يسعى السود إلى تفريق/ تكامل بأسلمتهم المعلم الثقافي، فيما يلتمس المهاجرون أَمْرَكة المَعْلَم الديني.

وعلى ذلك فالإسلام يُستخدم تارةً لتعزيز الذاتية السوداء، وطوراً على العكس، مثل المسيحية، لمحاولة إذابة الهوية السوداء في جماعة إيمان أوسع.

---

(١) يصف مقال في صحيفة «نيويورك تايمز» زيارة قام بها إمام مسجد أسود، مرشد سجن، إلى مسجد أغنى بكثير في لونغ ايسلاند، يؤمّه رجال من شبه القارة الهندية ومن العرب، ينتمون إلى طبقات متوسطة وعليا، بغية جمع أموال لمؤسساته الاجتماعية، Andrea Elliot, «Between black and immigrant muslims, an uneasy alliance», *New York Times,* du 11 mars 2007.

(٢) انظر الموقع الكندي المتلفز اللطيف جداً: المسجد الصغير في المرج، *La Petite Mosquée dans la prairie* (2007)

ثمّة حالة أخرى مثيرة للاهتمام هي حالة السود الأميركيين المتحوّلين إلى اليهودية. وكما يحدث غالباً في حالة الجماعات المنعزلة التي تدّعي دفعة واحدة اكتشاف أصولها اليهودية، فالمقصود هو تحوّل ذاتي مُقنَّع بحكاية أصول، هي قبائل إسرائيل العشر المفقودة؛ وهم يؤكدون عرضياً أن الإسرائيليين القدماء كانوا سوداً وإذاً أكثر يهودية من اليهود الحاليين. وأكثرهم جذريةً الجماعة المعروفة باسم أمّة يهوه (أسّست في عام ١٩٧٩)، المتهمة بالدفاع عن رؤية جذرية. وأما الحركة الأقدم فقد ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر (كنيسة الربّ وقدّيسي المسيح)، وتلتها حركة حرّاس الوصايا وإسرائيليو أورشليم العبرانيون الأفارقة، المؤسسة في عام ١٩٦٦ في شيكاغو. وقد هاجر مئات من أتباع هذه الفرقة إلى إسرائيل، حيث لم يُعترف بهم كيهود، ولكنهم يُمنحون في الغالب إذْن إقامة. والمَعْلَم الديني هنا عائم لأنه استيهامي، دونما صلة بدين أو ثقافة حقيقية، ومرتبط في معظم الأحيان بوجود «شيخ روحي».

د) تَتَر وموريسكيون

ثمة أمثلة أخرى على جماعات عِرقية مغلوبة اعتنقت دين الغالب، ولكن بالإكراه هذه المرّة. وسبق أن ألممنا بحالة مسلمي إسبانيا ويهودها. وكان تحوّل هؤلاء إلى الكاثوليكية نتيجة إكراه لا اختيار. وسواء أكان ذلك عن خطأ أم صواب فإن تحوّلهم لم يُعتبر قط تحوّلاً حقيقياً من قِبل النظام الملكي الإسباني، الذي لم يَسَعْه، بكل وضوح، أن يرى فيهم مسيحيين منتمين إلى ثقافة أخرى غير الثقافة المسيطرة[١]. وعلى ذلك إن كان فقدان الهوية الثقافية في حالة العبيد السود الأميركيين نتيجة تلقائية لإخضاعهم للعبودية، فإن أقليّتي إسبانيا المسلمة واليهودية حافظتا على علاقتهما بالأرض وعلى بناهما العائلية، وإذاً على

(١) Cf. Rodrigo Zayas, *Les Morisques et le Racisme d'État*, Paris, La différence, 1992.

مقدرتهما على نقل الثقافة وما خلا أولئك الذين نجحوا في الذوبان في المشهد الاجتماعي الإسباني، مقابل تغيير أماكن السكن غالباً، فقد حُكم على الآخرين بالطرد في النهاية[١].

وتقوم حالة التتر الروس، الأقل مأساوية، على الإشكالية نفسها: هل يَسَع المرء أن يكون مسيحياً ذا ثقافة غير مسيحية؟ على أثر الاستيلاء على قازان في عام ١٥٥٧ شرع الروس في تحويل التتر إلى الأرثوذكسية محترمين مع ذلك لغتهم: فلم يكن التحويل مُشاكلة، وكان ذلك للمسلمين الوسيلة الوحيدة للحفاظ على وضعهم الاجتماعي (حتى اعتراف كاترين الكبرى بالإسلام في عام ١٧٨٣). إن تركيبة المعْلَم العِرقي والمعلم الديني معقّدة هنا: فالمتحدّرون من التتر المتحوّلين ما انفكوا يُنعتون بـ «المتحوّلين»؛ وكانت تسميتهم الرسمية في نهاية القرن التاسع عشر هي «طارئون متحوّلون». إذاً كان يُنظر إليهم دائماً على أنهم «آخرون» من وجهة نظر عِرقيّة وثقافية، على الرغم من الفلسفة المختلفة جداً لسياسة التحويل، بالنسبة إلى إسبانيا. وفي مطلع القرن العشرين طلب عدد منهم العودة إلى الإسلام ـ حتى وإن كانت الأرثوذكسية لا تقبل «المرتدّ». وقد حصلوا مع ذلك على الحق في تغيير الدين: وكانت الحجة المقدَّمة من قِبل السلطات أن ثقافتهم على وجه التحديد لم تكن مرتبطة بالمسيحية وعلى ذلك بقيت مسيحيتهم مُصطنعَة إلى حد ما[٢]. هنا أيضاً نقع على تأكيد ذاتي للفكرة القائلة بأنْ لا وجود لدين بلا ثقافة، وأنّ كل ثقافة لا بدَّ من أن تكون مرتبطة بدين. ولم تكن النتيجة

---

(١) إن صورة البطل المتشرّد، التائه وسط المناظر الطبيعية الموحشة لإسبانيا القرن السابع عشر كانت قد رُبطت بالضرورة التي حملت كثيراً من المتحوّلين إلى الكاثوليكية على الجلاء عن مواطنهم لطمس آثار أصولهم، Jean Vila, «Le Picarisme espagnol in *Les Marginaux et les Exclus de L'histoire*, Cahiers Jussieux, N° 5, Paris, 10/18/1979.

(٢) Paul W. Werth, «The limits of religious ascription: baptized Tacars and the revision of «apostasy», 1840-1905, *Russian Review*, vol. 59, N° 4 (octobre 2000), P. 493-511.

أن كل التتر عادوا مسلمين مجدداً، بل إن الذين ظلّوا مسيحيين باتوا يقدّمون أنفسهم على أنهم روس[١].

قد يكون هذا النموذج موجوداً في الحُكم غير المتوقّع الصادر عن محكمة مصرية نظرت، في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨، في طلب تقدّم به أقباط كانوا قد اعتنقوا الإسلام بشأن إمكان عودتهم إلى المسيحية. وقد حكمت المحكمة بأن هؤلاء لم يكفّوا أصلاً عن كونهم مسيحيين: إنّ ما يبدو بمثابة اعتراف بالحرية الدينية قد لا يكون سوى إعلام بهويّة ثقافية دائمة. وتلك هي الحجة نفسها التي نجدها في منبر حرّ للأب كريستيان دلورم في صحيفة لوموند، حيث يشجب محاولات تحويل مسلمي الجزائر إلى المسيحية، لأن الجزائرية في رأيه غير قابلة للانفصال عن الإسلام[٢].

هـ) الدول وصناعة عِرقيات جديدة بناءً على معالم دينية

إن الدول هي صانعة كبرى لفئات عِرقيّة ـ جديدة انطلاقاً من معالم دينية. وفي الغالب الأعمّ يُصار إلى استخدام المَعْلم «مسلم» لتجميع سكان متباينين في الواقع تحت عنوان واحد.

والحالة الأكثر ذيوعاً هي المِلّة العثمانية طبعاً. فالدولة العثمانية وزّعت السكان على جماعات دينية تحتفظ بقوانين أحوال شخصية خاصة بها تحت إشراف سلطاتها الدينية. وغالباً ما يحدث تقاطع فعلي بين عِرْق ودين في ما يخص المسيحيين، بيد أن المعيار الديني هو الذي يطغى دائماً، لأنه إذا ما وجدت «كنائس» عدة لجماعة عِرقية ـ لغوية بعينها تُخلق مِلّة («قومية») لكل

(١) عكسياً، ولكن على قاعدة المفترَض نفسه (الثقافة والدين لا ينفصلان)، عندما طلب في الحقبة عينها تقريباً، بعض الهمشيين، وهم مسلمون ناطقون باللغة الأرمنية في الإمبراطورية العثمانية، أن يصبحوا مسيحيين مجدداً، كان جواب السلطات المحلية إجبارهم على التكلم باللغة التركية، *The Hemshin...*, op.cit., P. 76.

(٢) Christian Delorme, «Non L'Algérie n'est pas antichrétienne», *le Monde* du 4 Juin 2008.

كنيسة: مثلاً هناك مِلّة أرمنية أرثوذكسية، ومِلّة أرمنية كاثوليكية، إلخ. كذلك يمكن لأقوام من أعراق مختلفة أن يُحشَروا في مِلّة واحدة: العرب الأرثوذكس «الملكيون» حُشِروا في مِلّة «اليونانيين الأرثوذكس» (كهنتهم يونانيون). وحُدِّدت مِلّة الموارنة بناءً على خصوصية كنيستهم، لا لغتهم (وهم ناطقون بالعربية). وعندما نمت الحركة البابوية (انضمام الأرثوذكس إلى روما) بتحريض عدواني من قِبل روما ابتداء من القرن السادس عشر، أُذِن للاتينيين، تدعمهم القوى الغربية (فرنسا)، بإنشاء مِلل لاتينية، هي نُسخ بسيطة عن المِلل الأرثوذكسية. ولا يزال نظام المِلّة معمولاً به اليوم في فلسطين، وإسرائيل، والأردن، وسوريا، ولبنان، بل في... اليونان أيضاً. والحال أن المرء هو عضو في مِلّة أياً تكن اقتناعاته الشخصية: كان جورج حبش، زعيم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، عضواً في مِلّة الروم الأرثوذكس، وأُقيمت مراسم جنازته في الكنيسة.

إن تاريخ المِلل المسيحية معروف جداً، بيد أن قيام مِلل مسيحية متنوّعة جداً أحدث صدمة معاكسة وكان من شأنها تقليص أشكال التعبير في الإسلام: قُبالة عالم مسيحي منقسم يتعيّن إبراز وجه واحد للإسلام. وعلى ذلك كانت المِلّة المسلمة مُحدَّدة بأنها سُنّية تقليدية لا غير، بتجاهل المذاهب الشيعية والصوفية. وقد ساهم نظام المِلّة في مجانسة الهويات باستخدام المَعْلَم الديني وحده. ونقع مجدداً على تعقيد العلاقة بين مَعْلَم ديني ومَعْلَم ثقافي في حالة الأقلّية المسلمة في اليونان. فهذه الأقلّية المحمية بمعاهدة لها محاكم مدنية خاصة بها، لا تزال تعتمد القانون العثماني، الذي اختفى من تركيا منذ أيام أتاتورك، وهذا القانون مكتوب باللسان العثماني ويبدو أنه لم يُترجم قط إلى اللغة اليونانية. وعلى ذلك فاللغة الرسمية للجالية هي التركية (وإن كان ثمة مسلمون غير ناطقين بالتركية، مثل البوماك) وتعتبر حقاً كجماعة عِرقية، محمية بقانون الأقليّات. ولكنْ، منذ التسعينيات من القرن العشرين نما في اليونان حضور مسلم جديد: أولئك على وجه الخصوص عرب من الشرق الأوسط هاجروا إلى اليونان حديثاً وهم الذين يلتمسون الاعتراف بهم كطائفة دينية (مواطنين يونانيين دينهم الإسلام) ويرفضون

دمْجَهم بأقلية عِرقية لا يشاركونها إلا الدين. إن إرادة خلق طائفة دينية منفصلة عن الأصول العِرقيّة تتصارع هنا مع تقليد عَرْقَنة الانتماءات الدينية المستَخْلَص من نظام الملة العثماني.

ولنعرض هنا لثلاث من حالات صنع عِرق ـ جديد مسلم بناءً على قرارات سياسية.

ـ «صناعة» السلطات الاستعمارية البريطانية في الهند للفئة العِرقية ـ الجديدة من المسلمين:

في غمرة تنوّع المشهد الديني والعِرقي الهندي، عمد البريطانيون، أثناء الإحصاء السكاني، إلى تبسيط حالات جماعات صغيرة ذات هويّات معقّدة وتصنيفهم كمسلمين، قبل معاملتهم بهذه الصفة. وكان ثمة تأثير واقعي وتثبيت ذاتي لفئات إدارية. وقد انتهى الأمر بهذه الجماعات أن غدت مسلمة فعلاً، بينما كانت ممارساتها الدينية الحقيقية أشدّ تعقيداً. وما عادوا يُحدَّدون إلا بمعلم ديني كان لا يزال ضعيفاً حتى ذلك الحين، وأفضى أمرهم إلى «الالتصاق» بالمَعْلَم الوحيد الذي خُصّوا به من الآن فصاعداً. من ذلك على سبيل المثال أن «مسلمين» من البنغال يحملون أسماء هندوسية، ويستخدمون مفرداتهم الخاصة لقول «إله» أخذوا يتسمّون بأسماء مسلمة ويقولون «اللّه»(1). وقد ساهم إنشاء هيئات ناخبة منفصلة (١٩١٩ و١٩٣٥) بناء على الانتماء الديني في التثبيت النهائي للمَعْلم الديني كمَعْلم حاسم، الأمر الذي أدّى حتماً إلى التقسيم في عام ١٩٤٧. ما من شك في أن هذا الاستقطاب الديني لم يكن من صُنع البريطانيين وحدهم: فهو أيضاً نتيجة للحركات الدينية الإصلاحية والأصولوية التي بذلت

(١) يستبدلون بالتغزيمة «Sri Sri Iswar» عبارة «الله أكبر» وبأسمائهم الهندوسية (شاند، يال، دوت) أسماء مسلمة (صدّيقي، يوسفزا فريشيج)، إلخ.
Francis Robinson, «The British Empire and muslim identity in south asia», *Transactions of the Royal Historical Society*, 1998.

قُصارى جهدها لكي تُحِلَّ محلَّ المعالم الثقافية مَعْلَماً دينياً صِرْفاً (أهل الحديث، ديوباندي، تبليغ، جماعة إسلامية). تلك هي بالضبط الإشكالية التي سوف نجدها في «التعددية الثقافية» على الطريقة البريطانية.

في موازاة هذه المجانسة الإدارية، وفي انسجام تامّ، نَمت نزعة الجامعة الإسلامية لدى المسلمين الهنود ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر، بما في ذلك الملابس (اتخذوا الطربوش في أليغار، والملابس العربية في مناطق أخرى[1]. كذلك جرى تثبيت اللغات للدلالة على تمايز ديني لا علاقة له البتّة بحقيقة لغوية: ينقسم اللسان الهندوسي إلى لغة الأوردو (لغة المسلمين) والهندية (لغة الهندوس) أولاً باختيار ألفباء مختلفة، حتى وإن تطوّرت اللغتان على نحو منفصل لاحقاً.

ـ الباكستان: دولة المسلمين أم دولة إسلامية؟

أسفر خلق هيئتين ناخبتين وقِسمة المجتمع الهندي بين هندوس ومسلمين، على حساب هويّات أكثر تعقيداً (عِرقيّة، ودينية، ومناطقية)، عن نتيجة منطقية تمثّلت بولادة حركة انفصالية مسلمة تنادي بإقامة دولة لمسلمي شبه القارّة الهندية، هي الباكستان. لكن تجدر الإشارة إلى أن الإسلام كثقافة، وليس الإسلام كدين، هو ما يُحدّد الباكستان في نظر مؤسّسها علي جناح (وهو ما لامه عليه أشد اللوم أبو الأعلى المودودي).

ولطالما ترددت الباكستان بين تعريفين لكيانها: أن تصبح دولة ـ أمّة إقليمية، يتفق أنها مسلمة، أو حريّ بها أن تكون دولة إسلامية عقائدية مدعوّة إلى تمثيل كل مسلمي المنطقة، بل الأمة. وعلى سبيل الإيجاز: دولة مسلمة (جناح، مؤسس البلاد) في مقابل دولة إسلامية (المودودي). في البداية آثر الجيش، وهو عماد البلاد، التعريف الأول قبل أن ينضمّ إلى الثاني لدى وصول الجنرال ضياء

---

(١) Id.

الحق إلى السلطة في عام ١٩٧٧. والواقع أن الانصهار بين المعالم الدينية والمعالم الثقافية لخلق هوية باكستانية لم يقع يوماً، وتبيَّن أن نقد المودودي كان في مكانه. أما إعادة الأسلمة التي بوشر فيها ابتداء من عهد الجنرال ضياء الحق فتقوم بالضبط على جعل المعْلَم الديني الإسلامي وحدة علامة صُنع الباكستان وتجاهُل المعالم الثقافية.

بيد أن سياسة الأسلمة هذه لا يمكن أن تسري إلا انطلاقاً من تيارات إسلامية أو أصولوية ـ جديدة، تحاول أن تقيم ديناً «محضاً» في مقابل، أو في ما يتعدّى، الثقافات القائمة ولا تعترف بالحصانة الإقليمية للدولة الباكستانية؛ فهي عندهم دولة عقائدية، تشكّل مجموعة إقليمية مصغّرة من كيان الأمة المسلمة. وعلى ذلك فزوال الصفة الإقليمية وتقهقر الهوية الثقافية هما نتيجتان لهيمنة المَعْلَم الديني هذه.

ها نحن أكثر من أي وقت مضى في غمار الجهل المقدّس، وذاك أن سيادة المعيار الديني تُجهض كل محاولة لإقامة ثقافة.

ـ الحالة البوسنِيّة

لم يكوّن مسلمو يوغوسلافيا السابقة جماعة عِرقية في يوم من الأيام[1]. وكانت حقوقهم الدينية مكفولة من قِبل النمسا ـ هنغاريا عند ضمّ البوسنة والهرسك (١٩٠٨). وعلى مدى التاريخ اليوغوسلافي (١٩٢٠-١٩٩٢) انقسمت النخبة السياسية بين منادين بالتقارب مع العالم الإسلامي، ومؤيدين للصرب، ومحبّذين للكروات، وأنصار هويّة بوسنية مستقلة، تكون بالفعل وقفاً على المسلمين المقيمين في البوسنة والهرسك، ولا تشمل جميع مسلمي يوغوسلافيا. وفي عام ١٩٦٨ اعترفت رابطة شيوعيي البوسنة والهرسك بمسلمي (مع تكبير حرف

---

(١) انظر Nathalie Clayer et Xavier Bourgarel, *Le Nouvel Islam Balkanique,* Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

الميم)(*) جمهورية البوسنة والهرسك باعتبارهم «قومية» (أو «جنسية» بالمعنى السوفياتي للكلمة). إذاً جرى تركيب مَعْلَم ديني، مفصول عن الممارسة الحقيقية (الضعيفة جداً آنذاك)، مع مَعْلَم إقليمي لخلق جماعة عِرقية ـ جديدة، تنزع بحكم ذلك إلى تكوين قومية؛ وهؤلاء هم الذين سوف يتخذون لفظة «البوسنيين» لوصف أنفسهم. ويتميّز مسلمو البوسنة تميّزاً مصطنعاً عن مسلمي (تُكتب بميم صغيرة) يوغسلافيا الآخرين، أمثال مسلمي السنجق (الواقع في صربيا) الذين يُعرَّفون بمعلم ديني فقط (إنهم صربيون مسلمون). وإبّان تفكيك يوغوسلافيا هاجم الصربيون مسلمي البوسنة ولكنهم لم يمسّوا مسلمي صربيا: فقد كانوا يستهدفون الجماعة العِرقيّة ـ الجديدة من البوسنيين لا معتنقي الإسلام كدين.

إذاً لم تكن تلك الحرب حرباً دينية بل نتيجة لعَرْقَنة الانتماء الديني. وأما «إسلاميو» البوسنة، الذين انضمّوا إلى حزب علي عزت بيغوفيتش (SDA)، فقد التمسوا تضامن الأمة معهم في أثناء الحرب مع صربيا، لكنهم لم يحاولوا يوماً الظهور كممثلين لجميع المسلمين في يوغوسلافيا: لقد كوّنوا بالفعل حزباً «إسلامياً ـ قومياً»، وليس حزباً دينياً أممياً. ثم إن طرد، ولا سيما سحب الجنسية البوسنية من، المتطوعين الأجانب المسلمين الذين قدموا للقتال إلى جانب البوسنيين إبّان الحرب ضد صربيا يبرز جيداً عملية تأميم الهوية الدينية هذه، التي كانت نتيجتها الطبيعية صعوبة تحديد مواطنيّة «بوسنية» تشتمل على صربيّين وكرواتيين. لقد تمّت هنا عَرْقَنة الديني.

ـ في الهجرة

تعمل الفئة «مسلم» كفئة عِرقية ـ جديدة وليست دينية. ويعود ذلك طبعاً إلى ظواهر معقّدة لا إلى مربّع قراءة إدارية فحسب.

(*) تكبير حرف البداية في الفرنسية ولغات أخرى في الأسماء للدلالة على العلمية. وإذا كان حرف البداية صغيراً فإنما يدل على انتفاء العلمية. (المترجم)

وأياً تكن الجماعة المعنية فالهجرة تُعزّز في بداءة الأمر المعْلَم الديني نيابة عن المعالم الثقافية (لغة محكيّة؛ احترام العادات) التي تدخل في أزمة منذ الجيل الثاني. تُلاحظ هذه الظاهرة بوجه خاص في الولايات المتحدة(١)، حيث تُستخدم الكاثوليكية راية ينضوي تحتها اللاتينيون، وكذلك الكنائس البروتستانتية بالنسبة إلى الكوريين (يلاحظ من جهة أخرى أن بعض الكوريين يتحوّلون إلى البروتستانتية الكورية وهم على وشك الهجرة، لكي يوفّقوا بين اندماج واحتفاظ بالهوية الكورية). وفي بعض البلدان حيث تشكّل الممارسة الدينية جزءاً من الأُلفة الاجتماعية يُشاهد صعود مستجدّ في الممارسة الدينية حتى في أوساط الجيل الثاني (زادت الممارسة الدينية لدى اليهود الأميركيين في الخمسينيات من القرن العشرين).

بيد أن الميزة العِرقية تأخذ في الضمور منذ الجيل الثاني (الانتقال إلى اللغة الإنكليزية)(٢). عندئذ يُستخدم المعلم الديني كمعلم عِرقيّ في مجتمع مُعَنْصر للغاية، عندما لا يتبقّى في ممارسة الكنسية مضمون لغوي ولا ثقافيّ بلديّ حقيقي. في الواقع غالباً ما يُعتبر المعلم الديني إيجابيّاً، أو على الأقل (إلاّ في ما يتعلّق بالإسلام بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١) جديراً بالاحترام؛ كما أنه يسمح بالقفز فوق التصنيفات العنصرية، في بلدان كالولايات المتحدة حيث يكون هذا المعلم سلبياً في الغالب الأعمّ: من الأفضل للمرء أن يكون هندوسياً لا هندياً، وبوذياً لا أصفر، وروميّاً أرثوذكسياً لا عربياً. والحال أن ثمة لعبة تعادُل حاذقة بين معلم دينيّ ومعلم عِرقيّ، لا تعني مطلقاً الحفاظ على ثقافة أصلٍ أو هوية(٣) على الأقل؛ بالعكس، إنها تحيل على زوال المعالم الثقافية

---

(١) أنظر: R. Stephen Warner et Judith G. Wittner (éds) Gatherings In Diaspora: *Religious Communities and the New Immigration,* Philadelphie, Temple University Press, 1998.

(٢) Id., P. 301

(٣) على أن هذا هو موضوع كتاب *Gatherings*...، انظر الحاشية السابقة.

لصالح المَعْلَم الديني وحده، الذي سوف يعمل في المجال العِرقي لا الثقافي. إن المعلم الديني يسمح بفهم العِرقي من خارج الثقافي: إنه عامل تقهقر الهوية الثقافية بالضبط.

على هذا النحو سوف يُشاهد في أوروبا تكوّن الفئة «مسلم»، التي تصبح قابلة للتبادل تقريباً مع فئة المهاجر. وإذا ما كانت التحقيقات الفرنسية تتحدث عن «أناس متحدّرين من الهجرة» فإن التحقيقات التي تقوم بها معاهد أنكلوسكسونية تتحدث بانتظام عن «شبان مسلمين»، أو عن (شغب مسلم). ولنذكر مثلاً التقرير حول «الشبيبة المسلمة والنساء في الغرب: مصدر قلق أم مصدر أمل؟». الذي أعدّه في عام ٢٠٠٨ مركز الحوارات بين العالم الإسلامي والولايات المتحدة والغرب (جامعة نيويورك). وفي عام ٢٠٠٧ أجرى معهد المجتمع المفتوح تحقيقاً شاملاً حول «المسلمين في مدن الاتحاد الأوروبي». ثم إن الحملات المتعلقة بالرُّهاب الإسلامي (مهما يكن الحكم على المفهوم بعامة) تميل بالضبط إلى المماثلة بين مسلمين وسكان مهاجرين (إذ يجري غالباً الخلط بين عنصرية وتمييز ديني). وفي أثناء مؤتمر لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا عُقد بقُرطُبة في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٧ حول هذا الموضوع، دافع معظم المتكلمين الرسميين عن الفكرة القائلة بأن النضال ضد الرُّهاب الإسلامي يمر بحوار أفضل بين الحضارات[١]. هنا أُحكِم إقفال الحلقة: يبقى المسلمون أجانب لأنهم يحاوَرون بواسطة منظمات الشرق الأوسط (الجامعة العربية، منظمة المؤتمر الإسلامي). ويكشف الجدل الدائر في بلجيكا حول التمثيل المسلم بوضوح هو أيضاً عن مثل هذه الالتباسات: في عام ٢٠٠٤، أثناء التصويت لتعيين الممثلين المسلمين للديانة الإسلامية، طالب أناس من أصول مهاجرة لكنهم علمانيون وغير ممارسين للشعائر بإقامة مكاتب انتخابية في المدارس، لأنهم لا يرغبون في الذهاب إلى المساجد. وكانوا يريدون الاعتراف بهم كمسلمين غير ممارسين، بل

---

(١) ملاحظة شخصية.

مسلمين ملحدين. وقد جرى التصويت، لكن الهيئة لم تعمل قط. في فرنسا، المفترض نظرياً أن دستور المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية (CFCM) من شأنه أن يتجنّب هذا اللّبْس، لأنه لا يتوجّه إلا إلى أولئك الذين يمارسون الشعائر ويعتمد على شبكة المساجد. غير أن اللبس يبقى مألوفاً من الجهتين: يميل ممثلون للدولة إلى الكلام بلا تمييز عن مهاجرين، وعرب، ومسلمين، أما اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا UOIF فيصدر فتوى حول أحداث الشغب التي شهدتها الضواحي في عام ٢٠٠٥ («لا تحرقوا السيارات!»)، كما لو أنه يوافق بدوره على الجمع بين شبيبة الضواحي والمسلمين. كذلك تسمح هذه العَرْقَنة المنهجية للإسلام لـ «الزعماء الطوائفيين» المدّعين لأنفسهم هذه الصفة بتبرير موقفهم (إنّ تزعُّم طائفة يفترض على الأقل أن هذه الطائفة موجودة). والحال أن الصناعة العرقية ـ الجديدة تصدر أيضاً عن سلطات دينية مهتمة بالحفاظ على زعامتها في سياق عملية تشكُّل للأقليات وتقهقر للهوية الثقافية.

و) اليهودية بين دين وثقافات

لا ريب في أن اللعبة الدائرة بين مَعْلَم ثقافي ومَعْلَم ديني لم تكن في أي مكان بمثل هذا القدر من التعقيد على مدى حِقبة من الزمن بمثل هذا الطول. فقد أدّى طرْد اليهود من أورشليم على يد الرومان (في عام ١٣٠) إلى إقامتهم في حالة شتات وتالياً في وضع أقليّة دائمة حتى العام ١٩٤٨، وعلى ذلك لعبت الإشكاليات المتعارضة الخاصة بالأقلّيات دورها كاملاً: تثاقف/تمثُّل، أو تعزيز للهوية. وكان الجامع المشترك بلا أدنى شك مَعْلَماً دينياً: احترام الشريعة اليهودية أو «الهالاخا»[1]. وما ذلك بثبات لاهوتي (فالسجالات الدينية ثرَّة ومُتأصِّلة، والمدارس مُتباينة للغاية) بقدر ما هو «ضبط تناسق حركات» مُعلن، إن لم يكن

(١) دأب شعب «شتاتيّ» آخر، هو الغجر، على التصرّف بخلاف ذلك فاعتنق بانتظام الدين المهيمن، وهو الإنجيلية في الوقت الحاضر.

محترماً بدقّة على الدوام[١]. وإنه لأمر نموذجي أن يكون الشيء الوحيد المتبقّي من «اليهودي» في بعض حالات التحويل القسْري (لدى يهود إسبانيا والبرتغال والحالة هذه) هو ممارسات ليس إلا[٢]. في المقابل يفترض التمثُّل الكلّي زوال المعالم كلها؛ عندئذ تبقى اليهودانية مُسْنَدة من الخارج إما من خلال الموشور العِرقي، مثل قانون نقاء الدم في إسبانيا وقوانين نورمبرغ في ألمانيا النازيّة، أو بمنتهى البساطة عبر البحث في سلسلة النسب ـ حيث يُعْثَر على جدّة يهودية لعدد من المشاهير.

والحال أن في الشتات ظاهرة مزدوجة: تثاقف (تُستعار اللغة وبعض عناصر الثقافة المهيمنة) وتعزيز للمَعْلَم الديني. وتؤدي معايير الكاشِر(*) إلى تعيين حدود دقيقة مع المجتمع المحيط، حدود تدعمها سياسات الإقصاء والحَصْر في أماكن محدَّدة التي تنتهجها الدول (غيتو Ghetto، شتتل Shtettel والمكان الذي كان مخصصاً لإقامتهم في روسيا، البال Pal) والأمر بخلاف ذلك في الديار الإسلامية حيث التثاقف أقوى ولا سيما أن المعالم الدينية قريبة بنيوياً من نظائرها المسلمة (خِتان، محرّمات غذائية). والتمثُّل اللغوي هناك قويّ وإن استُخدِمت الألفباء العِبرية (من هنا منشأ كل من اليهودية ـ الفارسية، واليهودية ـ التترية، واليهودية ـ البربرية، إلخ.). وفي المقابل يطوّر الأشكنازيون الألمان منظومة من المحرَّمات والمعايير أشد صرامة من منظومة السفرديين في منطقة الشرق الأوسط: لغة، ملابس، معايير دينية، مطبخ[٣]... وفي فضاءات الإقصاء تظهر ثقافة خاصة:

---

(١) Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion,* op.cit., P. 170.

(٢) هذه الحالة لا توجد لدى اليهود وحدهم، إذ توجد عادات مسيحية لدى بعض الجماعات المسيحية المتحوّلة إلى الإسلام، مثل السريان القاطنين إلى الغرب من مدينة ميديات الذين أصبحوا مسلمين وناطقين باللغة الكردية.

(*) Cacher: الطعام وخلافه المعدّ على الطريقة اليهودية التقليدية. (المترجم)

(٣) Stephen Sharot, «Minority situation and religious acculturation: a comparative analysis of jewish Communities», *Comparative Studies in Society and History,* 1974. (éd. par la Society for Comparative studies in Society and History).

اليديش، وهي لغة جرمانية، تصبح لغة يهودية في سياق غير جرماني (سلافي وروماني).

في جميع البلدان، المسلمة منها والمسيحية، يفترض التمثُّلُ التحوّل، حتى القرن التاسع عشر على كل حال. وعلى ذلك فالمَعْلَم الديني هو الذي يطغى لتحديد اليهودية، ولا سيّما أن السلطات الدينية تدير شؤون الطائفة وتُمثّلها في غالب الأحيان: عندما قبلت مدينة أمستردام إقامة اليهود السفرديين المطرودين من إسبانيا في القرن السابع عشر، اعترفت بهم كطائفة دينية وعهدت إلى المحكمة الحاخامية بإدارة شؤون الطائفة (الأمر الذي ذهب ضحيته سبينوزا).

استتبع الخروج من المعزل (الغيتو) محاولات مختلفة لإعادة النظر في هوّية يهودية لا تكون مرتبطة بعد بالاحترام الصارم للحالاخا:

ـ اليهودية مصوغة باعتبارها «ديناً» مماثلاً للأديان الأخرى، أو مُستَنْسَخاً عن العمل المؤسّسي والتديُّن الخاص بالمسيحية (هذا هو الانتقال من اليهودي إلى الإسرائيلي في فرنسا)؛

ـ اليهودية مفهومة باعتبارها سِمَة عِرقيّة، بل عُنصرية (بناء العُنصر اليهودي بالانتقال من معاداة اليهودية الدينية إلى معاداة الساميّة العنصرية)؛

ـ اليهودية مَرْئِيّة باعتبارها نوعاً من ثقافة، وروح يهودية، ونزعة إنسانية منفصلة عن أي اعتقاد ديني مُعيَّن(١)؛

---

(١) تعريف يدّعيه يهود أميركيون ساندوا حركة الحقوق المدنية لدى السود الأميركيين (بشأن الحقوق المدنية، شارك الحاخام مارك شنير في إحياء ذكرى اغتيال مارتن لوثر كينغ .Cf Shlomo Shamir, «Rabbi: Jews, more than anyone, helped black Americans achieve equality», *Haaretz* du 24 mai 2008).

بشأن تحديد قِيم يهودية إنسانية، Cf. Anshel Pfeffer, «jewish values can fight world poverty», Haaretz du 6 avril 2008, مقابلة مع شارل كيدان، مدير Pears Foundation، الذي يقوم بعمل إنساني في أفريقيا: «نريد أن نحدّد من جديد هدفاً لليهود. إن مكافحة الفقر والمرض، ومساعدة المتشرّدين، وتشجيع العدالة الاجتماعية في العالم، تشكّل جزءاً من القِيَم اليهودية».

ـ اليهودية مُدرَكة باعتبارها نزعة قومية، إما غير موطّنة في إقليم («جنسية» في الاتحاد السوفياتي، حركة البوند Bund في روسيا وأوروبا الشرقية، ماركسية نمساوية ـ هنغارية)، وإما موطّنة في إقليم (صهيونية)؛ عندئذ تتحدّد اليهودانية في إطار النموذج القومي للقرن التاسع عشر (شعب، دولة، لغة)[١].

وأما المَعْلَم الديني فمُعادٌ بناؤه («الطقس» الإسرائيلي في فرنسا أو الولايات المتحدة)، أو معزول ومُعزّز (حسيديم وحريديم)، أو مُتجاهَل (من قِبل حركة البوند الاشتراكية)، أو مولَج كمَعْلَم عِرقيّ ـ سياسيّ (للقيام بالعودة إلى إسرائيل، يمكن للمرء أن يكون ملحداً، ولكن يجب أن يكون يهودياً).

في الوقت نفسه كانت الجاليات اليهودية قد تكيّفت إلى حد كبير بمقتضى الإطار الذي يقدّمه البلد المضيف: سواء في ذلك نظام المِلّة، والغيتو، و«الكنيسة»، وجماعة عِرقية، ووضع تعدّدي الثقافات، وكل واحد من هذه النماذج سوف يؤثر في جميع السكان اليهود أو في قسم منهم لكي يندمجوا ويتميّزوا في الوقت عينه.

إذا ما تناولنا المَعْلَم الديني نلاحظ أنه جرت إبّان القرن التاسع عشر في أوروبا والولايات المتحدة محاولات لتحديد يهودية دينية محض، طوعاً (حركة هاسكالا) أو كُرهاً (إنشاء المحكمة العليا الخاصة باليهود من قِبل نابليون). وهكذا حلّت عبارة «إسرائيلي» محل كلمة «يهودي» في قائمة المصطلحات الفرنسية الرسمية، مع مرجع وحيد هو الانضمام إلى «الطقس الإسرائيلي». وقد تبنّت المؤسسات اليهودية الفرنسية هذه التسمية على نطاق واسع (المجمع

---

(١) ترجم كاتب مثل أهان هاعام كلمة *Volksgeist* «روح الشعب»، ترجمة حرفية بعبارة *ruach ha'am*،

Cf. Paul Mendes - Flohr, «Cultural Zionism's imge of the educated jew: reflections on creating a secular jewish», *Culture Modern Judaism*, vol. 18, N° 3, 100. «Years of zionisme and the 50th Anniversary of the state of Israel», octobre, 1998, P. 231, et P. 240.

المركزي لإسرائيليي فرنسا والجزائر، الائتلاف الإسرائيلي العالمي، الروّاد الإسرائيليون في فرنسا، المجلس التمثيلي لإسرائيليي فرنسا، المؤسَّس في عام ١٩٤٣).

كذلك تبذل حركة اليهود الإصلاحيين في الولايات المتحدة قُصارى جهدها من أجل «تحرير» المَعْلَم الديني من كل قرينة عِرقية. فهي ترفض التحديد التقليدي لليهودانية من حيث انتقالها عن طريق الأم فقط، وتتخلّى عن الالتزام الصارم بالكاشروت Cacherout، وتبدو منفتحة على تحوّل الآخرين إلى الديانة اليهودية، وسوف تُساير الحركة النسوية بسيامة نساء في منصب حاخام. ولم يعد للغة العبرية من دور. وبصورة منطقية جداً رأى بعض الحاخاميين أنه منذ اللحظة التي تتجرّد فيها اليهودية من العرقية وتُعتبر ديناً عالمياً يصبح التبشير بها ذا معنى. وعلى ذلك ظهرت في الولايات المتحدة خلال الثلاثينيات من القرن العشرين حركة تبشيرية يهودية على الطراز المسيحي[١]. والحال أن المَعْلَم الثقافي يختفي، ولا تعود الطائفة محدّدة إلا بمَعْلَم ديني مُكيَّف على شاكلة الأديان المهيمنة.

غير أن اختزال اليهودية في نموذج ديني واحد، فضلاً عن أنه مبني بالتوازي مع المسيحية (ولا سيما البروتستانتية منها)، هو مثار جدل من قِبل سلسلة طويلة من النزعات الخاصة بالقرن العشرين، التي تدّعي هوّية عِرقية، تحت أشكال متنوّعة. تأتي في المقام الأول، طبعاً، معاداة الساميّة والنازيّة، اللتين، بخلاف معاداة اليهودية الدينية، تردّان اليهودانية إلى العنصر، فتجرّدها إذاً من الحق في أن تتحدّد بذاتها[٢]. ثم إن الصهيونية تجعل من اليهود شعباً، جماعة عِرقية، قومية

(١) Lila Corwin Berman, «Mission to America, the Reform Movement's missionary experiments», 1919-1960, in *Religion and American Culture*, Vol. 13, N° 2, été 2003, P. 205-239.

(٢) في النزعة المعادية لليهودية الدينية، اليهودي هو من لا يريد أن يرى الحقيقة، وكون المرء يهودياً ليس قدراً بل هو اختيار. من هنا منشأ كل النعوت مثل «عنيد» و «خادع» (حتى

تبحث عن دولتها. واليوم تحدِّد دولة إسرائيل اليهودانية من خلال النَّسَب (وإن كانت الوكالة اليهودية، التي تدير العودة إلى إسرائيل، والحاخامية الكبرى لا تستخدمان المعايير ذاتها، إذ ترى هذه الأخيرة أن سلسلة النسب لا تمرّ إلا عبر الأمّ) وعدم الانتماء إلى دين آخر، أي إن المعلم الديني بحصر المعنى (الممارسة) مُحيَّد لصالح انتماء عِرقي. أما المطالبة «الليبرالية» بتحديد انتقال اليهودانية سواء من جهة الأب أو الأم فتؤول إلى تغييب العنصر الديني الوحيد الحاضر في تحديد الصفة العرقية، وعلى ذلك فهي تعزِّز في الواقع الصفة العِرقية.

النزعة الثالثة هي التعددية الثقافية، التي تُرجع كل مَعْلَم ديني إلى مَعْلَم ثقافي. وقد تأتي العَرْقنة من اليسار. ففي الولايات المتحدة نجد على نحو مفارق أنه مع الحركة من أجل الحقوق المدنية للسود، حيث اليهود الليبراليون ناشطون جداً، يعود كثيرون إلى رؤية «عِرقيّة» لانتمائهم، لأن التعددية الثقافية المنظَّرة والمُمَأَسسة لا تعرف الفئة «دين» بل «الصفة العرقية». فالتعددية الثقافية، كما رأينا، عامل قوي من عوامل «العَرْقَنة»، وإذا كانت قادرة على خلق أعراق جديدة فحريّ بها أن تقدِّم البُعد العرقي لجماعة طالما حدّدت نفسها كشعب. ولسوف يدور الحديث عن تصويت يهودي كما دار عن تصويت أسود، وتصويت لاتيني أميركي، وتصويت واسب Wasp إلخ. وكل ذلك لا علاقة له البتة بالاعتقاد أو الممارسة الدينية.

في فرنسا، سرعان ما تمّ العدول، بعد الحرب العالمية الثانية، عن كلمة

= بالمعنى اللاتيني لكلمة «جاحد»، فهو الذي لا يريد أن يعرف). والحال أنه حالما يتحوّل إلى المسيحية يكفّ عن كونه يهودياً. وفي معاداة السامية العنصرية، يهوديٌّ هو مَن لديه دم يهودي. من هنا السجال حول المطران لوستيجيه الذي يقول إنه يهودي (بالمعنى العرقي) ومسيحي، ولكنه يُعتبر يهودياً وعلى ذلك لا يمكن أن يكون مسيحياً في نظر اليمين المتطرف العنصري، وهو مرفوض كيهودي من قِبل عدد من الحاخاميين، الذين لا يأخذون في الاعتبار سوى المعنى الديني.

«إسرائيلي» لصالح كلمة «يهودي»، وهو تطوّر يُبرزه تغييرُ تسمية المجلس التمثيلي لإسرائيليي فرنسا CRIF ليصبح المجلس التمثيلي للمؤسسات اليهودية في فرنسا). وبحسب مجلة لارش L'Arche: «في تحقيق أجرته مؤسسة سوفرس SOFRES في عام ١٩٧٦ تحت إشراف أمريك دوتش، كان ثُلث اليهود الفرنسيين ما زالوا يستخدمون عبارة «إسرائيلي» للتعريف بأنفسهم. وبعد إحدى عشرة سنة تقريباً، في عام ١٩٨٨، لم تتجاوز نسبة القائلين بهذا التعريف ٥٪، وهذه النسبة المئوية لم تتغيّر في عام ٢٠٠٢[١].

مع ذلك، وفي الوقت نفسه، لم تكن اليهودية، في القرن العشرين، بمنأى عن موجة جديدة من «الإنعاش» الديني، تسعى إلى وضع المَعْلَم الديني على كل ما يتعلّق بالشأن الدنيوي. وهنا تتميز حركة لوبافيتش Loubavitch عن الحركات السالفة التي كانت تسعى في المقام الأول إلى الحفاظ على جماعة إيمان: فالحركة هذه تبذل قُصارى جهدها لكي «تمسّ» كل اليهود «الثقافيين» لتحملهم على تقديم أنفسهم كممارسين للشعائر؛ وتقود حملة من أجل إظهار رؤية المعالم الدينية، كعرض شمعدان في عيد حانوخا (الذي يعبّر عن انتصار اليهودية على الهلّينية، أي رفض التمثُّل).

نشهد إذاً حركتين تنطلقان في اتجاهين مختلفين. من جهة، حركة إنعاش ديني تتمسّك بالمَعْلَم الديني، ومن الجهة الثانية إرادة تطوير هوية لغير المؤمنين، في شكل هوية عِرقيّة. ويأتي الإلحاح على المَعْلَم الديني من قِبل حركات إنعاش ديني مثل حركة لوبافيتش، كما يصدر طبعاً عن الحاخامية الكبرى الإسرائيلية التي تتمسك بالمعايير الصارمة المستخدمة لتعريف اليهودي (يكون المرء يهودياً من خلال الأم) وللتحوّل إلى اليهودية. وهي تعترض مثلاً على السماح باستمرار بيع الخبز الخمير إبّان الفصح اليهودي[٢]؛ فالمَعْلَم الديني ينبغي أن يسيطر على

---

(١) *L'Arche*, n° 538, décembre 2002.

(٢) Ofra Edelman, «Judge okays sale of leavened products Passover», *Haartz* du 4 avril 2008.

الفضاء العام؛ وأما المحافظون المتطرفون فلا يدّخرون وسعاً من جهتهم لكي يغدو المَعْلَم الديني هو المعيار (فصل بين الجنسين في الحافلات الموصلة إلى الأحياء المحافظة).

من جهة أخرى، تنتشر حركة واسعة تهدف إلى الاحتفاء بهوية وثقافة يهوديتين من دون مرجع ديني، وعلى ذلك فالحركة مزدوجة: تارة تريد أن تحشدّد هوية يهودية تبقى شتاتية (أي غير مرتبطة في الجوهر بالصهيونية السياسية)، وطوراً، بعد عام ١٩٤٨، تتطوّر إلى إسرائيلية غير دينية، من حيث رغبتها في تحديد ثقافة الشتات الأنسيّة، بل ثقافة إسرائيل لائيكية. بذلك تندرج في تراث القومية العِرقيّة للقرن التاسع عشر مُنقَّحة بالتعددية الثقافية المعاصرة. وكما يقول بول مندس ـ فلوهر «قام النزاع بين صهيونية ثقافية وصهيونية سياسية إلى حد بعيد على مسألة معرفة كيفية "ترميز" هوية يهودية حديثة ـ في إطار سياسي ذي حدود إقليمية، أتحت صفة عِرقية محضة أم بالثقافة»[١]. وهكذا أُقيم في لندن، منذ عام ٢٠٠٦، نوع من سوق خيرية تُسمّى «سيمشا في الميدان»، تجمع في ميدان ترافالكار، كل ما هو «يهودي» (موسيقى، مطبخ، مصنوعات حِرفية، ثقافة)، في حضور العمدة كين ليفنغستون، ولكن من دون أي دلالة إضافية دينية.

يمكن أن تُلحظ أيضاً محاولة لخلق «يهودية لائيكية» انطلاقاً من معالم دينية لكنها مُعَلْمَنة. من ذلك مثلاً أن الحاخام شرين واين (المتوفى في عام ٢٠٠٧) أنشأ في عام ١٩٦٣ حركة «اليهودية الأنسِيّة» التي كانت في أساس إنشاء المعهد الدولي من أجل يهودية علمانية أنسية، وغايته التوفيق بين «الفكر العقلاني والثقافة اليهودية»[٢]. وقد أدّى افتتاح يشيفا علمانية في القدس في عام ٢٠٠٦ إلى مطالبة

---

(١) Paul Mendes - Flohr, «Cultural Zionisme».

(٢) أنظر موقع المعهد على شبكة الأنترنت: http://www.iishj.org/about-iishj.htm.

الحاخامية الكبرى بمنعها[1]. ويرتكز البرنامج على اعتبار اليهودية ثقافة لا ديناً، وإن كانت تلك الثقافة تعتمد على معالم دينية (يُحتَفل بالزيجات اليهودية، وختان الصبي ابن ٨ أعوام، والاحتفال ببلوغ الولد أو البنت سن البلوغ). ويمكن أن توضع في موازاة ذلك الجهود التي تبذلها بلدية باريس لتطوير ثقافة عربية لائيكية منذ أن أنشأت في عام ٢٠٠٧ معهد ثقافات الإسلام، حيث يُحتَفل «لائيكياً» بالأعياد الدينية مثل عيد الفطر. عندئذٍ يتحوّل المَعْلَم الديني إلى مَعْلَم ثقافي، ولكن نتيجة لذلك، لا بدّ من أن تصبح الثقافة اللائيكية مرئية من وجهة نظر دينية. وفي بعض الأحيان تصل عَلْمَنة الشعائر الدينية هذه إلى مستوى الفولكلور البسيط[2].

في إسرائيل يبدو أن التفاوت بين الإسرائيليين ويهود الشتات آخذ في التفاقم. وحتى مع استبعاد المساعي الواضحة لخلق هوّية عِرقيّة ـ ثقافية إسرائيلية مُتميِّزة (على غرار الحركة المسمّاة «كنعانيين»، الملتفة حول صحيفة أَلِف، من عام ١٩٤٨ إلى ١٩٥٨)، فحقيقة أن وضع الأقلّيّة لم يَعُد قائماً تغيّر بداهة العلاقة بالعالم[3]. ففي مجتمع «واقعي» يُطرح التمَفْصُل بين معالم دينية وثقافية بطريقة أشد تعقيداً منه في وضع أقلّية. ولا تنفكّ المعالم الثقافية والمعالم الدينية تتصل وتنفصل، وتتَعَلْمَن وتتقدّس، في ذهاب وإياب، لم يكن يوماً من قبيل التكرار البسيط، خصوصاً منذ إنشاء دولة إسرائيل التي غيّرت فجأة مفهوم الشتات تغييراً جذرياً. إذ لمّا وجِدت الأرض مجدداً لم يعد الشتات مركزياً، وغدت التوتّرات بين عالمية دينية، ويهودية شتاتية، ودولة ـ أمة قائمة ضمن حدود إقليمية، قوية،

---

(١) Yair Ettinger, «Chief rabbinate upset over «secular rabbi» ordination ceremony», *Haaretz* du 22 décembre 2006.

(٢) Craig Smith, «in Poland, a jewish revival thrives - minus Jews», *New York Times* du 12 juillet 2007.

(٣) البطل اليهودي الأميركي «بورتنوا وعُقدته» يُغمى عليه لحظة وصوله إلى إسرائيل ويشرح لطبيبه النفساني الصدمة التي شعر بها لوجوده أمام شُرطة يهود.

وإن كانت مُقنَّعة بدعم أكثرية يهود الشتات لدولة إسرائيل. لكن يتضح أن ثمّة هويّة يهودية تأخذ مكانها، وهي ليست مجموعة دونية بسيطة تدخل في تكوين الهويّة اليهودية: مثلاً، في أيار/مايو ٢٠٠٨ وجّه معرض باريس للكتاب دعوات إلى الكُتّاب الإسرائيليين، أي إن المدعوين كُتّاب يكتبون باللغة العِبرية (وهذا الأمر يشمل مثلاً سعيد قشوا، وهو عربي ومسلم) وليس كُتّاباً يهوداً يكتبون بلغات أخرى غير العبرية، وإن كانوا مواطنين إسرائيليين. وأخيراً تتكوّن في الولايات المتحدة جالية إسرائيلية يزداد عددها باطّراد، لكنها لا تخالِط الطائفة اليهودية الأميركية.

يمكن الاستنتاج من كل ما تقدّم أن المَعْلَم الديني بات مُتّسقاً مع المعلم الثقافي بصورة نهائية، ولكن على حساب البُعد الديني، وأننا بإزاء سيرورة عَرْقَنة للديني، نظراً إلى الصعوبة التي يجدها اليهود الملحدون في الاعتراض على المعلم الديني. غير أن لدينا أيضاً أمثلة على فك اقتران جديد: يمكن في الواقع رؤية تطوّر أخير ومثير للاهتمام في لعبة المَعْلَمَين. فالمُراد بانضمام مَعْلَم ديني يهودي/مَعْلَم ثقافي يهودي أن يُستبدل بالمعلم الأول معلم... مسيحي. وتطالب بالهوية العرقية اليهودية، موسومة هنا باستخدام اللغة العبرية، حركتان على طرَفي نقيض. من جهة، يدّعي أتباع حركة يهود من أجل يسوع، كما رأينا، أنهم يهود بالتمام ومسيحيون بالكامل؛ ومن جهة ثانية يُلاحظ ظهور كنيسة كاثوليكية بسيماء عِبرانية، أنشأها البابا يوحنا بولس الثاني، الذي عيّن على رأسها المطران غوريون، وهو يهودي اعتنق المسيحية. فالبابا المعارض للجمع التقليدي في الشرق الأوسط بين كنيسة لاتينية وهويّة عربية (مجسّدة في بطريرك القدس اللاتيني، الذي يشرف على كنيسة كاثوليكية وعربية، فهي إذاً فلسطينية)، نَشَد فكّ الاقتران بين مسيحية شرقية وعروبة، وذلك بإنشاء كنيسة عبرانية. وكانت هذه البادرة السياسية للغاية ممكنة على وجه الدقة لوجود سكان لسانهم عبراني وهم كاثوليك: أزواج يهود إسرائيليين بقوا مسيحيين، ويهود اعتنقوا المسيحية،

وعرب كاثوليك انتقلوا إلى استخدام اللغة العبرية. حتى وإن لم يتعلّق الأمر إلا ببضع مئات من الأشخاص، فالبُعد الرمزي لهذه البادرة مهمّ، وشديد الإبهام مرة أخرى: ذلك بأن قرار إنشاء كنيسة كهذه، مقدّماً باعتباره دعماً لإسرائيل وذلك للمرة الأولى، هو اعتراف بالتجذر الإقليمي لإسرائيل في الشرق الأوسط، ويعني أن بإمكان المرء أن يكون إسرائيلياً، لغته الأم العبرية، وكاثوليكياً. وهذا الأمر يغيّر الإشكالية التقليدية لتحوُّل اليهودي إلى المسيحية، لأن المتحوِّل الجديد يبقى، أو على أي حال يريد أن يبقى، في قلب الطائفة السياسية والثقافية اليهودية: يختفي الحاجز الذي يقيمه احترام الشريعة بين الداخل والخارج. ثم إن تغيّر المَعْلَم الديني بناء على المضمون الثقافي نفسه جديد منتهى الجدّة ومقلقل بلا شك. يمكن للمرء أن يكون يهودياً مُلحداً، لأن ذلك لا يجعل المعلم الديني مثار جدلٍ، ولكن هل يمكنه أن يكون يهودياً مسيحياً، يهودياً من أجل المسيح؟

ز) النزعات القومية الدينية

أتحدث عن نزعة قومية دينية عندما تتماهى مؤسّسة دينية بدولة وشعب. فالأمر لا يتعلق إذاً بمجرد ارتباط وثيق بين كنيسة ودولة، كما أمكن أن تكون الحال بين السلطات الكنسية الكاثوليكية الإسبانية والدولة الفرانكوية، ولا بصلة قوية بين شعب وهوية دينية (كاثوليكية إيرلندية أو كبكية)، وإنما يتعلّق بالفكرة القائلة بتجسيد مؤسسة دينية لروح شعب، ما خلا والحالة هذه لا الأديان الأخرى فحسب بل الشعوب الأخرى أيضاً؛ وفي المحصّلة لا يمكن لهذه المؤسسة إلا أن تكون مرتبطة أشد الارتباط بالمؤسسة السياسية للشعب المعنيّ، أياً تكن الصلة التراتبية بين الاثنين (وبخاصة أن تعيين المسؤولين الدينيين والسياسيين لا يمكن أن يتم إن لم يكن للمؤسسة الأخرى حق الرقابة عليه، وهذا على سبيل المثال ما لم تكن عليه الحال في إيرلندا قط. وقد يكون ذلك الارتباط فرضياً، حين لا يكون للشعب وجود سياسي. ويمكن الإشارة، على نحو ثانوي، إلى بعض الكنائس البروتستانتية التي بالغت كثيراً في دفع مبدأ التثاقف واللاهوت البلدي

بحيث تتماهى الطائفة الدينية مع الطائفة العِرقية: الكنيسة الإنجيلية في بولونيزيا الفرنسية تدافع عن ثقافة «شعب الماوهي» وتدعم حركات الاستقلال(١).

في الاستيلاء على الديني من قِبل حركة عِرقية ـ سياسية غالباً ما يكون الفاعلون السياسيون هم الذين «يؤمّمون» ديناً موجوداً من قبل، كما في حالة سريلانكا، حيث غدت البوذية الدين المحدّد لهوية السنغهاليين، وحيث انخرط الكهنة في القومية السنغهالية حين الاستقلال(٢)، أو في حالة ماليزيا، حيث أصبح الإسلام بعد الاستقلال هو المحدد لهويّة الماليزيين، وتالياً للدولة الجديدة (على الرغم من نصّ الدستور على الحرية الدينية، التي لا تخص في الواقع، وفقاً للأحكام القضائية، إلا غير الماليزيين، لأن الماليزي لا يسعه أن يترك الإسلام(٣).

لكن لا جدال في أن أشكال القومية الدينية الأشد وضوحاً إنما توجد في الأرثوذكسية المسيحية، حيث التماهي بين الكنيسة والشعب يمر عبر ارتباط وثيق بالدولة. والصلة ين الكنيسة والدولة في الأرثوذكسية المسيحية موغلة في القِدَم: فقبل زوال الامبراطورية اللاتينية بوقت طويل، كان الأباطرة يتولّون بأنفسهم إدارة الشؤون الدينية، متدخّلين لا في التنظيم الداخلي للكنيسة فحسب بل في النزاعات اللاهوتية أيضاً (النزاع بشأن شخصية المسيح وتعاليمه، وإبّان أزمة مكافحة الأيقونات، إلخ.). والكنيسة باعتبارها مؤسّسة امتدت في إطار الفضاء السياسي.

هذا لا يعني طبعاً أن المسيحية الأرثوذكسية «عِرقيّة» في رؤيتها الدينية:

---

(١) Yannick Fer, *Pentecôtisme en Polynésie française: l'Evangile relationnel,* Genève, Labor et Fides, 2005, P. 30, 428: يعرض تيرو رابّوتو نظرية لاهوتية للثقافة البلدية [ثقافة السكان الأصليين].

(٢) Donald K. Swearer, «Lay buddhism and the buddhist revival in Ceylon», *journal of the American Academy of Religion*, Vol. 38, n° 3, septembre 1970, p. 255-275.

(٣) في عام ٢٠٠٧، رفضت المحكمة الاتحادية الماليزية الاعتراف بتحوّل الماليزية المسلمة لينا جوي إلى المسيحية.

فالنعمة والرسالة معلنتان للعالم قاطبة. لكن على المستوى الحسّي، عندما تدعو الأرثوذكسية إلى اعتناقها فإنما تفعل ذلك في إطار الامبراطورية: لقد بذلت الأرثوذكسية الروسية في ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر جهداً تبشيرياً كبيراً في فضاء الامبراطورية الروسية ليكون ثمة توافق بين النظام السياسي والنظام الديني (تُثبَّت اللغات البلدية باستخدام الحروف السيريلكية، ويتم إعداد كهنة محليين)، بيد أن الحركة التبشيرية تبقى منكفئة على الامبراطورية. غير أن الأرثوذكسية الروسية، خلافاً لإسبانيا المستعادة من العرب، ليست عُنصرية، والمتحوّل إليها مندمج في إطار الامبراطورية، وكانت طبقة النبلاء التتر التي قبلت التعميد قد اندمجت في النبالة الروسية (أسرة يوسوبوف مثلاً). على أن الميزة العِرقية ـ القومية للدين تفرض نفسها في نهاية المطاف. ومن شأن مبدأ الترؤّس الذاتي، الذي يقضي بأن يكون لكل كنيسة قومية بطريركها الخاص وإن كانت الأسبقية الرمزية معترفاً بها لبطريرك القسطنطينية، أن يقوي التماهي بين كنيسة وقومية، بحيث إن الانتقال من نُظُم الامبراطورية إلى نُظُم الدولة ـ الأمّة (من سقوط الامبراطورية البيزنطية إلى انهيار الامبراطورية السوفياتية) يتماشى وتكاثر الكنائس التي باتت عِرقية في الواقع.

لنأخذ ثلاث حالات نموذجية:

أولاً، الكنيسة الأرثوذكسية «المَلْكية» في الشرق الأوسط (اليوم تنطبق عبارة «ملْكية» على الكنائس الشرقية التي تعترف بسيادة السلطة البابوية أيضاً). وهي كنيسة الامبراطورية البيزنطية (هذا معنى مَلْكية، الذي يُراد به القول «مرتبطة بالامبراطورية»). تلك إذاً، في ابتداء الأمر، كنيسة «بلاط» لغتها اليونانية، لأن اللغة اليونانية هي «الكواني»(*)، اللغة العامة، وليس لأنها لغة «عِرْق» يوناني. غير أنه مع زوال الامبراطورية البيزنطية ومجيء القوميات في القرن التاسع عشر،

(*) La Koinè: اللغة المشتركة لليونان في الحقبتين الهلّينية والرومانية. (المترجم)

شرعت الأرثوذكسية في إعادة التمركز تدريجياً حول الهلّينية، التي فرضت سيادتها باعتبارها عقيدة قومية لليونان في القرن التاسع عشر. لكن ما الظن إذاً بملكيي شرقي البحر الأبيض المتوسط، وأغلبهم عرب، الذين أصبحوا بمرّة واحدة تحت رقابة كهنوت عرقيّ؟ وإذا كانت الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية في الشرق الأوسط مُعرَّبة فإن البطريركية اليونانية ـ الأرثوذكسية في القدس لا تزال يونانية، والمطارنة جميعهم مواطنون يونانيون، وأما المؤمنون فعربٌ فلسطينيون[1]. والحال أن طبقة الكهنوت العليا في اليونان ترفض رفضاً قاطعاً أي انفتاح على العرب باسم الدفاع عن الهلّينية. وحقيقة أن الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية كانت متعددة العِرق تبدو اليوم كحادث عارض في التاريخ قُبالة الانغلاق العرقي ـ القومي للكهنوت الحالي.

خاض الكهنوت الأرثوذكسي في اليونان معركة إثر أخرى، ابتداءً من اندماج اليونان في أوروبا، من أجل الحفاظ على الصلة بين الهلّينية والأرثوذكسية (ذِكر الأديان على بطاقة الهوية الشخصية، رفض قانون مدني علماني، إلخ.). والحال أن هذا الموقف بات لا يُطاق على نحو مطّرد بالنسبة إلى بروكسل؛ ومع ذلك فاليونانيون المؤيدون لإزالة الصفة العرقية عن الكنيسة هم أقليّة ضئيلة[2].

قِسْ على ذلك الوضع في روسيا: وذلك أن البطريرك الروسي يدّعي سيادته على جميع الكنائس الأرثوذكسية الروسية، بما فيها تلك القائمة في المنفى. وكانت ثورة أكتوبر قد أدّت في الواقع إلى حدوث انشقاق بين البطريركيات،

---

(١) يسعى فريق من اللاهوتيين «الإصلاحيين» في معهد الدراسات اللاهوتية في فولوس، في اليونان، إلى تحديد أرثوذكسية غير عرقية. أنظر: Chritos yannaras, «Le rôle de la confrerie du Saint - Sépulcre, *Kathimerini* du 10 avril 2005: «لماذا ينبغي لبطريركية القدس أن تكون يونانية ـ أرثوذكسية؟ . . . منذ متى يشكّل تعيين عرقي ـ نوعي ضرورة تحدّد سَيْر عمل المؤسسة الكنسية؟». أنظر أيضاً Pentelis Kalaïtzidis, «La situation actuelle du patriarcat de Jerusalem: un néo - colonialisme accésial?», *Thessalia* du 25 mars 2005.

(٢) Id

فبقي بعضها في روسيا، واستقر بعضها الآخر في المنفى (الانشقاق نفسه سوف يقسم الكنيسة الأرمنية). وعلى ذلك فإذا كانت الجاليات المسمّاة بـ «الروس البيض» قد حافظت لمدة طويلة على هوّيتها الروسية، فثمة قوم من غير الروس اعتنقوا الأرثوذكسية في غضون القرن التاسع عشر، في فرنسا خاصة، مع إقامة الشعائر بلغة محلية، ولا يرى هؤلاء لماذا يتعيّن عليهم التصريح بأنهم روس، أو المفاضلة بين البطريركيات العِرقية الموجودة؟

أخيراً، فاقمت الاستقلالات الناجمة عن سقوط الاتحاد السوفياتي المشكلة: فكما في لعبة «العرائس الروسية»، تطالب كل دولة جديدة، مهما تكن أرثوذكسية لا بل ناطقة بالروسية، بأن تكون لها بطريركية قائمة برأسها، ومن ذلك على سبيل المثال أن المقدونيين وقسماً من الأوكرانيين انفصلوا عن البطريركية الصربية والروسية تباعاً. ويعكس انقسام أوكرانيا بين بطريركيتين أرثوذكسيتين انقسام البلاد ما بين أنصار للروس واستقلاليين: وهو انقسام سياسي وليس دينياً. وحقيقة أن صربيي البوسنة ينتسبون إلى بطريركية بلغراد الصربية تعني أولاً أنهم لا يعرفون أنفسهم كبوسنيين، بل كصربيين. وفي الطرف الآخر من العالم الأرثوذكسي تسبّب استقلال أرتيريا عن أثيوبيا في انشقاق البطريركية القُبطية الأثيوبية وإقامة بطريركية قُبطية أرتيرية في عام ٢٠٠٣.

لا ريب في أن الدول تشجّع هذا «الحكم الديني المطلق» وكذلك احتكار الكنيسة الأرثوذكسية؛ وهي على غرار البلدان المسلمة تسعى إلى مقاومة التبشير البروتستانتي بقوانين تخصّ التحوّل عن دين إلى آخر أو إقامة الشعائر[١]. وهكذا أدخلت روسيا مفهوم «الدين القومي» في دستورها (ذكِرت الأرثوذكسية، والإسلام، والبوذية، واللوثرية)، على قاعدة التوافق بين صفة عِرقية ودين

---

(١) يحصي الموقع F 18 عدداً كبيراً من الحالات؛ مثلاً: F 18, 17 mars 2004, «Georgia: wil Violent old Calendarist priest now be punished». كاهن ينتمي إلى تيار «Old Calendarist»، يدعى بازيل مكالا فيشفيلي، يعتدي جسدياً على المتحوّلين إلى الكنيسة المعمدانية.

(البورياتيون بوذيون، والتتر مسلمون، والأستينيون لوثريون، والروس... أرثوذكسيون). والحال أن المسيحية الأرثوذكسية القومية، على الرغم من عالميتها المُعْلَنة، كفَّت عن الدعوة لاعتناقها، من حيث اعتبارها أن ثمة تطابقاً بين دين وثقافة. وعلى ذلك فمعركتها دفاعية: الحفاظ مهما كلّف الأمر على التنافذ بين ثقافة قومية ودين. إنها ليست تبشيرية.

كل دين عالمي يمكنه إذاً أن يتحوّل إلى دين محدِّد للهوية، كما رأينا في حالة مسيحيي الشرق، ولكن تلك هي الحال أيضاً لدى البوذيين السنغهاليين، أو في ماليزيا، بفعل المعادلة بين ماليزي ومسلم، التي تدأب المحاكم على تأكيدها. ففي تلك البلاد يتضح الانزلاق من العالمية نحو دين هوّيتيّ بقرار قضائي، صدر في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧، يقضي بمنع الصحيفة الكاثوليكية الماليزية هيرالد (التي تُطبع بعدة لغات، من بينها الماليزية والإنكليزية) من استخدام كلمة «اللّه» حين ذكر «ديو» Dieux وذلك في جميع اللغات المستخدمة، بما فيها الماليزية على ما يبدو[(١)]. لقد حُوِّل العام إلى خاص، لأن كلمة «اللّه» كما تُبيِّن شهادة الإيمان المسلم «لا إله إلاّ اللّه»، حيث العبارة نفسها مُستخدمة كاسم عام واسم علم تباعاً، هي الكلمة العربية للدلالة على «ديو» وهي الكلمة التي يستخدمها مسيحيو الشرق أيضاً. إن فرض حق النشر على كلمة «ديو» هو بالفعل علامة استيلاء الثقافي على الديني.

تدفع القومية الاستحواذ على الديني إلى أقصى حد مدافعةً عن «أصالة قومية» تُفصح عن ذاتها بمُفرَدتي الثقافة والدين على حد سواء. وقد سبقت الإشارة إلى أن الإسلامويين، شأنهم شأن الأنظمة الاستبدادية، يستخدمون بلا تمييز عبارتَي «ثقافة» و«دين». وتلك أيضاً طريقة لاعتراض القِيَم المستوردة من الغرب، التي سوف تُنعت، بحسب الحالات، بـ «الأميركية»، أو «الكاثوليكية» أو «المسيحية».

---

(١) Mazwin Nik Anis, «*Herald*» Can't use «Allah» in its publications, *The Star* du 4 janvier 2008.

٢ ـ الدين وسياسة اللغات

اللغة مَعْلَم هويّتيّ أساسي. ومن حيث كونها ناقلة لثقافة دنيوية فإن وضعها اللغوي مرتبط هو أيضاً بالوضع السياسي أو الاجتماعي لجماعة المتكلمين بها، وتتغيّر عن طريقه: فلغة دولة ستكون موضوع تقعيد واضح لن تعرفه لُغَيَّة أو لهجة إقليم. وما يُحدِّد مصطلحات لغة، ولُغيّة، ولهجة عامية، هو وضع الجماعة، وليس طبيعة النطق بها. والانتقال من لهجة إلى لغة محكية، فلغة مكتوبة وأخيراً لغة ثقافة، أو لغة سائدة Koïnè أو لغة مقدّسة... يحدّد على نحو مختلف اختلافاً جذرياً وضع المتكلمين. والتعدّدية اللغوية تقيم على الدوام تقريباً تراتبية بين اللغات المحكية: في الخمسينيات من القرن العشرين كان البلجيكي الفلمندي أو الباشتوني الأفغاني مزدوج اللغة، لكن مواطنيهما الناطقين بالفرنسية أو الفارسية لم يكونا كذلك. ويَفترض التكلُّم بلغة إقليمية أن المتكلم مزدوج اللغة حيال اللغة القومية، بَيد أن التناظر نادر جداً (بريتوني/فرنسي؛ كردي/تركي؛ كاتالاني/كاستيلانّي). وهذا الوضع قابل للانعكاس بداهةً. فبعض اللغات تصبح، في بعض الأوقات، لغات ثقافية متخطِّية الحدود القومية (اليونانية، اللاتينية، الفرنسية، الإنكليزية، العربية).

وأخيراً فإن تثبيت لغة بالكتابة عنصر رئيسي في الوضع القانوني لتلك اللغة: فمن دون تلك العملية لا يوجد مَيْل إلى حمل ثقافة مكتوبة ولا بوجه عام أن تصبح لغة مؤسسات سياسية. للغة إذاً وضع يمكن أن يتطوّر: لغة مقدّسة غير محكية (مثلاً العبرية ابتداء من الحِقبة الهلّينية حتى المأوى اليهودي في فلسطين، أو اللاتينية منذ سقوط الامبراطورية الرومانية)، ولغة ثقافة مهيمنة (يونانية الامبراطورية الرومانية)، ولغة ثقافة ودولة (الفرنسية، الإنكليزية، الألمانية الحديثة)، ولغة متنوعة المستويات (أدبية ومحلية، كاللغة العربية). والكتابة، إلى ذلك، قد تكون سهلة المنال إلى هذه الدرجة أو تلك: تارة تكون احتكاراً لأهل الحِرفة من المتعلمين (الهيروغليفية، اليابانية بالرموز الصينية)، وطوراً يكون استخدامها ديموقراطياً (الألفباء الصوتية).

لعبت الأديان دوراً أساسياً في كل هذه السيرورات، لكنه دور مُلتبِس، لأنها موزّعة بين تقديس لغة مفضّلة (العِبرية، العربية، اللاتينية، السنسكريتية) وضرورة استخدام لغة محلية للتأثير في الجماهير، وهي تميل إلى نقل الرسالة في اللغات المحلية، بتثبيتها عند الاقتضاء في الكتابة، كما تنزع في الوقت نفسه إلى الاحتفاظ بسيطرتها على المدوَّنة بفضل احتجازها في لغة مقدّسة تبقى احتكاراً للكهنة. ويمكن لمنطق دين ما أن يمضي في اتجاه بناءات دَوْلية للزمن: مثل استخدام اللغة «المقدّسة» كلغة سفارة (في أوروبا القروسطية، وفي العالم العربي). وفي الظروف التي يتم فيها التمكّن من الكتابة في المدارس الدينية فقط (قبل إقامة، أو في غياب، نظام تعليمي مُعَلْمَن) تنزع اللغة المقدسة إلى أن تكون هي أيضاً لغة الكاتب، والأدباء، والعالم، والموظف، أي لغة الدولة، ولغة محفوظاتها في الأقل (اللاتينية في الغرب القروسطي، والعبرية ـ بالتنافس مع الآرامية ـ، والعربية الفصحى). وكان المستشارون القانونيون للملوك الفرنسيين في العصور الوسطى، والوزراء السلجوقيون أو العثمانيون، كهنة أو عُلماء دين: روبير دوسوربون، وكذلك نظام المُلك (الذي يمكن ترجمة اسمه بـ «نظام المملكة») أسّسا «جامعات» عصرهما في إطار ديني.

لقد مرّت الكنيسة الكاثوليكية في مراحل ترجمة كثيفة (في غضون النصف الثاني من الألفية الأولى) أعقبتها فترات رقابة، لتعود إلى الترجمة في النهاية. ولا يتأتّى التحفُّظ عن الترجمة في الكنيسة الكاثوليكية من قداسة النص (اللاتينية ليست لغة الوحي)، بل من ضرورة مراقبة القراءة. وليس احترام اللغة هو ما يدور عليه الأمر بل سلطة الكنيسة[1]. ففي عام ١١٩٠ منع البابا إنّوسنت الثالث العلمانيين من قراءة الكتاب المقدس. وفي عام ١٢١٠ حظر مجمع باريس الكنسي المؤلفات الدينية في لغة دنيوية (هذا الإجراء يستهدف انتشار الخطاب الصوفي لدى نسوة نبيلات، يقرأن ويكتُبن الفرنسية ولكن لا يعرفن اللاتينية؛

(١) سلطة مبرّرة بخطاب راتيسبون باسم العقل ضد انفعال الإيمان المحض.

وتوجد الحالة نفسها في العلاقة بين العِبريّة واليديشية، التي سوف تصبح أولاً اللغة المكتوبة لدى نسوة العائلات الراقية اللواتي يُحظر عليهن استخدام اللغة العِبرية). وفي عام ١٤٠٨ صدرت «دساتير» تُدعى دساتير أوكسفورد تقضي بمنع ترجمة الكتاب المقدّس إلى الإنكليزية إلاّ أن تحظى بموافقة أسْقُفية[١]: كانت ترجمة ويكليف Wyclif هي المستهدفة، أي إن المستهدف ما قبل الإصلاح في الواقع. وفي فهرس الكتب الممنوعة لعامي ١٥٥٩ و١٥٦٤، منعت روما قراءة الكتاب المقدس في لغة عامية[٢].

والحال أنه فيما كانت الكنيسة الكاثوليكية تبدي تشنُّجاً في رفض الترجمات، كانت الاكتشافات الكبرى وضرورة استعادة الفضاء الذي احتلته البروتستانتية تحمل روما على إعادة النظر في تحفّظاتها. وبالفعل، ففي الحقبة ذاتها اتخذ البروتستانت موقفاً ذرائعياً في ما يخص اللغات: لم تعُد اللغة المقدّسة موجودة في نظرهم، لأن «كلام اللّه» يتجاوز كل اللغات وبالتالي يمكن أن يتخذ أياً منها وسيلة نقل مؤقتة وزمنية. وعلى ذلك يُقبِل الكاثوليك كما البروتستانت على اللغات، لكن لأسباب مختلفة.

غير أن الخيارات الواقعية التي اتخذتها الأديان هنا وهناك كانت لها نتائج جوهرية في ما يمتّ إلى السياسة والعَرْقَنة والثقافات. وتفترض ضرورة التبشير التكلم بلغة المؤمين، ما يؤول إلى رفع منزلة اللغات الناقلة الدنيوية: فإنها تصبح لغات مكتوبة، لا تلبث وقد حُصِّنت على هذا النحو أن تتحوّل إلى ناقلات لِبُنْيَة هويّتية دنيوية على أكمل وجه. وثمة حالات عدّة محتملة، تنطلق من قُطب إلى آخر: إما تفضيل سيطرة لغة مهيمنة مرتبطة بـ «الرسالة» التي ينبغي

---

(١) لمزيد من الدقة بشأن الترجمات إلى الإنكليزية، أنظر Barbara Tuchman, *The Bible and the Sword,* New York, New York University Press, 1956. P. 85.

(٢) Jean Delumeau, Le *Catholicisme entre Luther et Voltaire,* Paris, PUF, 1996, P. 74.

نشرها، وإما تحويل اللغات المهيمنة إلى لغات مكتوبة لكي تتمكن هي نفسها من أن تكون ناقلة لرسالة. وإذا كانت النتائج المترتّبة على خلاص الأرواح يمكن أن تكون متشابهة، فالنتائج المترتّبة على السياسة، والثقافة، ووضع النُّخب، تُحدِث تأثيرات متعارضة كلياً. لقد دأبت الأديان بعامة على نشر لغات القوى المسيطرة (الإسبانية في أميركا، الفرنسية في أفريقيا، العربية في المغرب). واليوم غالباً ما تقوم الإرساليات الإنجيلية البروتستانتية أو المورمونية بتدريس اللغة الإنكليزية. واللغة المهيمنة التي يتمّ نشرها ليست «اللغة الدينية» بالضرورة، كما يُلاحَظ في حالة الإنكليزية، ولكن أيضاً في حالة الائتلاف الإسرائيلي العالمي، الذي أُنشئ في فرنسا نهاية القرن التاسع عشر لمساعدة اليهود الشرقيين، والذي يعمل بالفرنسية وساهم في «تغريب» وفَرْنَسة النُّخب اليهودية الشرقية ممهّداً بذلك في غالب الأحيان هجرتهم نحو فرنسا بدلاً من فلسطين.

على أن الأديان آثرت أيضاً نشر لغات غير دَوْلِيَّة بُغية التأثير في فئات جديدة من السكان، وفيما تفعل ذلك تُقدّم إلى هؤلاء السكان الأداة اللغوية لهويتهم السياسية وأُطُر تنظيمهم الثقافي، لا بل السياسي حتى («متعلّمين» جُدد). وقد كان ذلك مصدر توتّر مألوف في الملحمة الاستعمارية الغربية: تارة تُثبِّت الكنيسة بكثافة ونشاط لغة المستعمر (وهي الحالة الأكثر تواتراً)، وطوراً تعمل على تثبيت لغات السكان الأصليين، أو تُعِدُّ كتابات أسهل منالاً (مثل الكتابة الفيتنامية)، وأمكن لهذا الجهد أن يُذكي بدوره تسييس الهوية القومية. وعلى هذا النحو ساهمت الكنيسة الكاثوليكية في ابتكار، وتثبيت، أو الاكتفاء بنشر، أبجديات مكيّفة بحيث تلائم اللغة المحكية، سواء أكانت هذه اللغة غير مكتوبة بعد أم مدوّنة في كتابة عالِمة (الحروف الصينية للفيتنامية أو اليابانية). والكنيسة هي التي ابتكرت الأبجدية السيريلكية، ودوّنت اللغة الفيتنامية بالحروف اللاتينية، وفضّلت الكانا Kana في اليابانية (أي كتابة أسهل منالاً، كانت حتى ذلك الحين

وقفاً على النساء)، وأشاعت الهانغول Hangul الكورية (كيّفتها ولم تخترعها) بدلاً من الحروف الصينية التي يستخدمها كبار الموظفين والبوذيون خاصة[1].

إن الموقف هنا ذرائعي، كموقف كالفِن، الذي كان يفضّل أن يكتب باللاتينية لكنه يعود فيكتب بالفرنسية لأسباب تربوية. غير أن نتائج هذه الممارسات اللغوية كانت من الأهمية بمكان.

من مفارقات المسيحية العالمية والغربية أنها عملت غير مرّة ناقلاً لتمكين نُخب بلدية وأقلّوية من تولّي السلطة (لبلوغ ركائز للسلطة أكبر من السلطة نفسها)، وأنها ساعدت على تكوين هوية عِرقية ـ قومية لمقاومة الدولة المسيطرة أو الاستعمار الغربي. وغالباً ما قدّمت الكنيسة الكاثوليكية الحماية (لا بل كانت الملاذ) للّغات والهويات المحلّية (بريتاني، إيرلندا، بلاد الباسك، هو ـ أديج). كما وفّرت الوسائل لتنصيب أُطُر وإقامة مؤسّسات اجتماعية وسياسية في مجتمعات أقلّوية، بلدية أو مناطقية؛ أولاً بتثبيت اللغة، المتساوق مع نموّ فئة من المتعلمين والمثقفين والمكوَّنين بتلك اللغة، وكذلك أُطر سياسية ترتبط حياتهم المهنية المحتملة بهويتهم العِرقية ـ القومية الجديدة. وشكّل كهنة وقساوسة أُطُرَ الحركات السياسية (حتى وإن تعيّن عليهم ترك وظائفهم الكهنوتية): في تاهيتي، وفي هايتي، ولدى كارين بيرمانيا، وفي جنوب أفريقيا (الأسقف توتو)، وفي الولايات المتحدة (في ما خصّ السود). وقد فضّلت الكنيسة الفضاءات التي أمكن فيها نخبة محليّة لا تنتمي إلى دوائر السلطة القومية أن تتكوّن، وهذا الأمر ينطبق على مدارس مسيحية في المستعمرات وصولاً إلى النقابية المسيحية (وهذا ما حصل من جهة ثانية في فرنسا مع الشبيبة العاملة المسيحية JOC والشبيبة الزراعية المسيحية JAC). والحال أنها تستعمل مفهوم الثقافة المحلية، والثقافة

(١) أول كتاب قواعد للغة الهانغول وضعه جون روس، وهو إرسالي كالفني اسكتلندي، وألّف أول معجم لها إرساليون فرنسيون.

الشعبوية، وفقاً لذهنية سياسية انطلقت على الأرجح من اليمين (بريتاني الكاثوليكية) إلى اليسار (لاهوت التحرير)[١].

لقد دافع الكاثوليك عن الهوية الكبكيّة أيضاً. وكذلك فعل البروتستانت في تاهيتي: تبشر الكنيسة الإنجيلية في بولينزيا الفرنسية بهوية «شعب ما أوهي» وثقافته، وخصوصاً بتطوير لاهوت للثقافة (مُنظِّره تيرو رابوتو)[٢].

في هذا الاتجاه، شجّعت الإرساليات على نحو مفارق القوميات المحلية بالمساهمة في مجانسة الهويّات وأقْلَمتها، وفي تنمية نُخب وبث نزعة عالمية يمكن أن تنقلب ضد السلطة الاستعمارية، فقد استولى الماركسيون الفيتناميون على ألفباء اليسوعيين، الذين خلّصوها في الوقت عينه من ثقل كبار الموظفين الصينيين ومن ظل الحضارة الصينية الذي تحمله. والحقّ إن العملية لا تتمخّض دائماً عن انبثاق قومية جديدة. ففي نيجيريا على سبيل المثال عمل المسؤولون الأنغليكانيون على لغات محلية بينما كانت السلطات الاستعمارية تفضّل اللغة الإنكليزية. غير أن لهجات إغبو Igbo التي كان هؤلاء المرسلون قد ثبّتوها ليجعلوا منها لغة موحّدة، تُسمّى «اتحاد إغبو»، لم تتمكن من الصمود في وجه معارضة ثلاثية (من قِبل السلطات الاستعمارية، والمثقفين الإغبويين و... الكنيسة الكاثوليكية). هنا أيضاً كانت الخيارات تعبويّة. كانت الكنيسة الكاثوليكية ممثلة في الواقع بجمعية آباء الروح - القدس، التي تتخذ من فرنسا مقراً لها، والتي كان مُرسلوها ألزاسيين ناطقين باللغة الألمانية في الغالب، مثل الأب كرشنر؛ وكان أحد أعضائها، الأب إيميه غانو، قد أصدر في عام ١٨٩٩ أول كتاب قواعد للغة إغبو؛ ومع ذلك اختارت الجمعية اللغة الإنكليزية كناقل للتبشير

(١) أنظر تقريظ الأسقف غورفيس للثقافة الشعبية البرتونية، بما في ذلك بُعدها الفولكلوري (interview dans la revue *Kephas*, janvier-mars 2004). الاندراج الثقافي، في الكنيسة الكاثوليكية، ليس مفهوماً «يسارياً» بنوع خاص.

(٢) Yannick Fer, op.cit., P. 30 et 428.

بالإنجيل[١]. وكان السبب في ذلك أن كثيراً من العائلات البلدية لا ترسل أبناءها إلى المدرسة إلا على أمل أن يتعلّموا الإنكليزية ويحقّقوا ترقّيهم الاجتماعي. وبالجملة كان الانجذاب نحو لغة المستعمر متجذّراً لدى السكان بحيث يبدو التبشير بلغة محلية غير ذي جدوى.

كان الأمر في الهند بخلاف ذلك، فاختيار لغة محلية غير مكتوبة سمح بعزل جماعة خاضعة وإعادة بنائها كجماعة مسيحية. ومن خلال المساهمة في تثبيت لغة مشتركة لعدة قبائل بواسطة الكتابة أوقف الإرساليون فعلاً عملية تمثُّل تلك القبائل للهندوسية المهيمنة، وذلك عن طريق مثاقفة لغوية في المقام الأول. وساهموا في تحديد هوية لتلك القبائل ليست لغوية وحسب بل سياسية أيضاً ـ من ذلك مثلاً عملهم على إصدار صحف، كان لا يُعقل صدورها ما دامت اللغة غير مثبّتة بعد ولا أحد تعلَّم القراءة بتلك اللغة، وكان ذلك تحديداً عمل الإرساليين[٢]، الذي تساوق في الوقت نفسه مع عملية العَرْقَنة وإعادة بناء الصلة بين مَعْلَم ثقافي ومَعْلَم ديني.

في فرنسا، إبّان الإصلاح الديني، بقيت النُّخب البروتستانتية ومثلها الكاثوليكية متعلّقة باللاتينية (كان كالفِن يفضّلها على الفرنسية في كتاباته)؛ غير أنهم انتقلوا إلى اللغة المحلية لأسباب مماثلة على وجه الدقة (للوصول إلى الشعب)، تقوّيها المنافسة بين الكنيستين. وقد تخلّت الكنيسة الكاثوليكية تدريجياً

---

(١) Nicolas Omenka, «The Role of the mission in the developpement of vernacular literature in Easterne Nigeria», *Journal of Religion in Africa, 1986*.

(٢) «في عام ١٩٩١، كانت سبع جرائد يومية ومجلات شهرية تصدر بلغة خاسي Khasi، وكان قد صدر في العقد السابق ٣٧ كتاباً بهذه اللغة. وكانت نتيجة هذا التزايد في استخدام اللغة المحلية وقف عملية التمثّل، فالتحول إلى البوذية يتضمّن عادة التخلّي عن اللغة القبلية»، بحسب J. H. Beaglehole, «The indian christians, A study of a minority», *Modern Asian Studies*, vol. 1° n° 1, 1967, P. 59-80.

عن منع ترجمة الكتاب المقدّس في اللغات الدنيوية[١]. ولم يكن انحدار اللاتينية لصالح اللغات القومية، الموسوم بمنشور فيلّر ـ كوتريه (١٥٣٩)[*]، نتيجةً للإصلاح الديني لأنه كان يشق طريقه في بلدان أوروبا كافّة. في المقابل لعبت البروتستانتية آنذاك دوراً كبيراً في تثبيت لغات قومية كبرى وضبطها، ولم يكن ذلك ضد اللغة اللاتينية بقدر ما كان ضد اللهجات واللغات الإقليمية. وفضّلت نشر لغات قومية مُنمَّطة جديرة بأن تكون دَوْليّة. ومعلوم الدور الذي لعبته ترجمة مارتِن لوثر للكتاب المقدس في تثبيت لغة هوش ـ دوتش Hoch - deutsch الأدبية، كما أن إنكليزية الكتاب المقدّس، المعروفة باسم الملك جيمس لعبت دوراً لا في تثبيت اللغة بل في الإنتاج الأدبي، مقدّمة كمية كبيرة من المراجع الأدبية والتعابير[٢]. وقلّما يُعرَف أن الإصلاح الديني لعب أيضاً دوراً في نشر اللغة الفرنسية في أوكستانيا. ويبدو أن القساوسة البروتستانت دأبوا على استخدام اللغة الفرنسية وليس اللهجات الإقليمية. وكان المُلْهَمون السفنوليون في أيام الكاميزار[**] يتنبّأون بالفرنسية، في حين كان من المفترض أنهم لا يعرفونها[٣].

---

(١) كان هذا المنع حديث العهد في الواقع: فقد قامت الكنيسة بترجمات كثيرة في غضون الألفية الأولى، إلا أنها أخذت تقلّل منها في ما بعد للحفاظ على احتكارها للتفسير. لكنْ برز في القرن السادس عشر عاملان ضاغطان هما: تنصير الشعوب الجديدة والقيام بهجوم مضاد على البروتستانت في ميدانهم بالذات.

(*) مرسوم أصدره ملك فرنسا فرنسوا الأول في عام ١٥٣٩ لتنظيم القضاء، يأمر فيه باستعمال اللغة الفرنسية بدلاً من اللاتينية في أحكام القضاء وقراراته. (المترجم)

(٢) B. A. Greene, «The influence of the authorized version on english literature», *The Biblicad Word*, 1911. (أنظر الموقع: http://www.jstor.org.gate3.inist.fr/journals/ucpress.html).

(**) Camisards: اسم أطلق على الكالفِنيين في منطقة Cévennes الفرنسية لأنهم كانوا يرتدون قمصاناً بيضاً فوق ملابسهم ليتعارفوا في هجماتهم الليلية. (المترجم)

(٣) J. D. Benoït, Les Prophètes huguenots, thèse, Montauban, 1910, («الأنبياء البروتستانت»). أنظر أيضاً كتابات ش. بوست Ch. Bost من «وعّاظ سفين» 1912, *Prédicateurs des Cévennes*، حتى إصداره «مذكرات غير منشورة لإبراهام مازل وإيلي

وليس من قبيل المصادفة اليوم أن يتكلم عُمَد مرسيليا البروتستانت (أمثال غاستون دوفير) باللهجة البارسية، والكاثوليك (أمثال جان ـ كلود غودان) بلهجة أهل الجنوب الفرنسي.

وبخلاف ذلك كانت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا تشجّع على نحو متزايد التعبير الديني في اللغات الإقليمية، ولا سيّما أن هذه اللغات كانت منذ الثورة الفرنسية تُعتبر ملاذاً للهوّية الكاثوليكية في وجه لغة فرنسية يعقوبية ومُلحدة (نتيجة لذلك تساوقت إدانة الثورة الفرنسية للغات الإقليمية مع استعادة الكهنوت الكاثوليكي المحلي لها)[1]. في القرن السابع عشر أوعز أساقفة «مَنْد» و«أوك» بترجمة كتاب التعليم المسيحي من الفرنسية إلى الأوكسيتانية المحلية، تطلُّعاً إلى اعتراض البروتستانت الناشطين في منطقة سَفين كما في بيارن[2]. وكان اليسوعيون هم الذين أعدّوا كتب قواعد اللغة البريتونية الأولى في القرن الثامن عشر، وألّف كهنة وخوارنة عدداً من كتب القواعد والمعاجم الخاصة باللغة الباسكية أو البريتونية. وقد أقرَّ أسقف كيمبر، جوزف ـ ماري غرافران (١٧٩٣-١٨٥٥) تدوين البريتونية بالأحرف التي ابتكرها غونيدك (الذي لم يتمكن مع ذلك من طبع ترجمته للعهد الجديد في البريتونية إلا بمساعدة جمعية بروتستانتية، ما يسترعي الانتباه هنا أيضاً إلى تردد الكنيسة الكاثوليكية بين الحاجة إلى التكلم باللغة المحلية والحذر حيال ترجمات الكتاب المقدس). وتحت رعاية أسقفية كيمبر تأسست صحيفة (الإيمان وبريتاني) Feiz a Breiz في عام ١٨٦٥. وبعد

= ماريون». *Memoires inédits d'Abraham Mazel et d'Élie Marion (1931).* أن يكون هذا حقاً أو باطلاً فلا أهمية لذلك. والمهم أن «الأنبياء» كان يُعتقد أنهم يتنبأون بالفرنسية، لأن ذلك هو الدليل على أنهم يتلقون وحيهم من الروح القدس، وعلى ذلك كانوا يعتبرون أن الفرنسية أرفع منزلة من اللهجات.

(١) Abbé Grégoire, *Rapport sur la mécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française.*

(٢) Robert Bonfil, Buglielmo Cavalo, Roger Chartier, *Histoire de la lecture dans le monde occidental,* Paris, Le Seuil, 2001. P. 309.

ذلك بزمن طويل، في عام ٢٠٠٣، أصدر الأسقف غورفيز، أسقف كيمبر، رسالة رعوية عنوانها «نهضة الثقافة البريتونية: تحدّ للكنيسة». وصرّح في مقابلة معه قائلاً: «عندما كنت أُعِدُّ لزيارة البابا ـ قابل مرتين أو ثلاثاً كلاً من الأساقفة الذين كان يستقبلهم ـ سألته لماذا يُلحّ كثيراً على الأقلّيات، في خطاباته وفي أثناء رحلاته. فأجابني: نحن نمضي نحو عولمة «يمتزج» فيها الجميع؛ وسيرغب الناس في العثور مجدّداً على أصول موثوقة. أنتم، في بريتاني، لديكم هذه الأصول، مثلنا في بولونيا. وكل ما يحدث على الصعيد الثقافي ويمسّ تلك الأقلية التي تريد أن تعبّر عن نفسها مهمّ ويمكن أن يكون سبيل إيمان»[١]. والأفق المستقبلي، الثابت في الكنيسة الكاثوليكية، هو للأقلمة والتجذُّر المحلّي، اللذين باتا اليوم موضع مساءلة من قِبل العولمة.

لا ينبغي، مع ذلك، مقابلة كاثوليك ذوي لهجة إقليمية ببروتستانت متعلّمين. فقد اعتمدتْ إعادةُ الفتح الكاثوليكية في حركة الإصلاح ـ المضاد على الثقافة الرفيعة، لا على الثقافات الشعبية[٢]. وقرّرت الكنيسة ببساطة ألا تترك أيّاً من المتاريس الثقافية شاغراً.

---

(١) Revue *Kephas*, janvier - mars 2004.
مقابلة الأسقف غورفيز، أسقف بريتاني الوحيد الذي يتكلم البريتونية في عام ٢٠٠٠، مهمّة كلها، لأنها تلخّص نظرية الاندراج الثقافي وتسوِّغ الدفاع عن الدين الشعبي، باعتباره اتحاد المسيحية والثقافة، اتحاد مَصون بممارسة اللغة والمشاركة في فن بعينه (بما في ذلك الموسيقى، وبكلمة هو ما يُرى من الخارج كفولكلور): هناك إنجازان حققهما الاندراج الثقافي للمسيحية في العالم منذ بداياته: زمن آباء الكنيسة والدين الشعبي. هنا يمازج الدين الشعبي كل الناس. كلهم. يقيناً، وليس الإيمان. فكلهم ليسوا ممارسين للشعائر مقتنعين، لكنهم كانوا كلهم «غاطسين في مِرْجَل الكنيسة». ـ سؤال: **هل يمكن أن توجد ثقافة بريتونية حقيقية من دون الإيمان الكاثوليكي، وإذاً منفتحة على العالمي أيضاً؟** ـ الأسقف غورفيز: هذا سؤال صعب. أعتقد أن الثقافة البريتونية لا يمكن أن تجد كمالها إلا مع الإيمان. لسوف ينقصها شيء ما إذا لم يتدخل الإيمان ليعطيها بُعداً آخر، يطهّرها ويتمّها على وجهٍ ما؟.

(٢) Kaspar Von Greyerz, *Religion et Culture: Europe 1500-1800*, Paris, Le Cerf, 2006.

والحال أن الفضاء الثقافي كله بات محاصراً بالمنافسة بين كاثوليكية وبروتستانتية.

إذا أمكن أن تكون اللغة «المقدّسة» مكرَّسة لاستخدام «مقدّس» (طقسي بل سياسي أيضاً)، فإن اللغة الدنيوية، مثبّتة ومنمّطة بالكتابة ومُستخدِمَة عند الاقتضاء أبجدية لغة مقدّسة (اليديشية، الفارسية، الأوردية، العثمانية)، تصلح كدعامة لثقافة دنيوية، ولا سيما أن اللغة المقدّسة تتخصّص في الإنتاج الديني وتترك الفضاء الدنيوي مُشرعاً. هكذا انتشرت اليديشية كلغة مكتوبة أولاً لأنها تروِّج أدباً دنيوياً (روايات الفروسية) وافداً من الخارج، مخصّصاً بمجموعة من القُرّاء لا تعرف العبرية، اللغة المكتوبة الوحيدة التي يستخدمها «المتعلّمون»[1]. وأما الفارسية فإنها تنتشر في مجال الشعر (رودكي، فردوسي) لأن الناطقين بالفارسية المثقفين والدينيين كتبوا مؤلّفاتهم الفلسفية واللاهوتية باللغة العربية لمدة طويلة (ابن سينا). بيد أن هذا الأدب، إذ يستقلّ بذاته، يساهم في فصل المَعْلَم الديني عن المَعْلَم الثقافي، إلى حدّ أن الدين يصبح في لحظة معيّنة غير قادر على تعرُّف نفسه في الثقافة التي أفسح في المجال لظهورها.

لكن، في الفضاء المسلم لا تملك السلطة ولا الأديان سياسة في ميدان اللغات. ويبلغ من شأن الاعتبار الذي تحظى به العربية أنها تُغيّر اللغات الموجودة، وتفرض حروفها الأبجدية، وتبثّ مفرداتها دونما حاجة إلى سنّ قوانين أو إصدار مراسيم. ثم إن التركية، والفارسية، والهندية، تتعرّب وتتأسلم في الوقت عينه، مساهمة بذلك في إضفاء تماسك ثقافي متين على عالم مسلم يمتدّ من المغرب إلى الهند فآسيا الوسطى. وثمّة سكان لم يكونوا يوماً تحت السيطرة السياسية للعرب يتبنّون الأبجدية العربية ويدمجون كمية كبيرة من

(١) بصدد مصير اليديشية أنظر:
Dovid Katz, *Words on Fire*, New York, Basic Books, 2004.

المفردات العربية في لغاتهم، ذهاباً إلى ما هو أبعد بكثير عن الحقل اللغوي أو الإداري المحض (ينطبق هذا على الويغوريين والكازاخيين مثلاً، وإن كان تأثير العربية يُمارس من خلال الفارسية). والحق أن استخدام مصطلحات وأبجدية مشتركة أوجد فضاء ثقافياً مشتركاً.

والحال في وقتنا الحاضر، حيث يدور الكلام أكثر من أي وقت مضى على حضارة وعالم مسلمَيْن، أن هذا العالم المشترك من المعاني كان عُرضة للتدمير منذ العشرينيات من القرن الماضي جرّاء سياسات العلمنة الدَّوْلِيّة المنفّذة تحت دثارات عقائدية متنوّعة. فأنظمة متعارضة في كل شيء، كالاتحاد السوفياتي، وتركيا الكمالية، وإيران الامبراطورية، انتهجت بعد العام ١٩١٨ سياسة لغوية متماثلة، تقوم على مطلبين «إزالة التعريب» و«إزالة الأسلمة»، فيُعاد الاعتبار إلى كلمات مُماتة (إيران، تركيا)، وتُصطَنع تعابير مُنتحَلة من لغات أخرى وألفاظ جديدة، وتؤخذ اقتباسات من اللغات الغربية (الروسية، في الاتحاد السوفياتي). ولا يقتصر الأمر على الدين وحده: فالكلمة العربية «طيّارة»، التي كانت في البدء مشتركة في عموم الفضاء المسلم، أصبحت في الثلاثينيات من القرن العشرين هافابيما Havapeyma، أوساك Uçat، ساموليوت Samoliot، تباعاً في فارسية إيران، والتركية، واللغات السوفياتية في آسيا الوسطى. وفي الثمانينيات من القرن نفسه تدخلت السفارة التركية في فرنسا بإلحاح لوقف تدريس اللغة التركية في المعهد الوطني للغات المعاصرة في إطار البنية اللغوية نفسها الخاصة بالعربية، المفترض أنها جذع مشترك لعلم الإسلام. والطلاب الذين يدرسون اللغة التركية اليوم غير ملزمين بتلقي دروس في علم الإسلام أو ثقافة الشرق الأوسط، والحق أن في هذه السياسات بُعداً مُناجِزاً: تُحدَث قطيعة يُزعم أنها مُثبَتة ليس إلا، غير أن ذلك يُسفِر عن نتائج في النهاية.

حقّق خفض المعالم الدينية في اللغات الشرقية، ما خلا العربية، نجاحاً نسبياً، تصحبه كنتيجة عودة طوعية لهذه المعالم في أوساط المتكلّمين الدينيين الناشطين. ثم إن المعالم الدينية، التي كانت في ما مضى مندرجة في اللغة،

تغدو عائمة ومُستخدَمة من قِبل المتكلّمين باعتبارها عناصر بَيِّنَة للتماهي الديني، وليس من حيث تعلّقها باتصال بسيط: كالتحية بعبارة «السلام عليكم».

ثمة لغتان بوجه خاص تصادفان مشكلة في عَلْمنتهما الخاصة هما: العربية والعبرية. فأن تُرى في اللغة العربية لغة القرآن أمر يطرح مشكلة قُدسية اللغة: إذا كان القرآن «غير مخلوق»، فاللغة العربية التي كُتِب بها هي أيضاً لغة مقدّسة ولا تُمسّ. ففي عام ١٩٢٦ منعت جامعة الأزهر كتاب طه حسين، في الشعر الجاهلي، لأنه يطرح على وجه الدقة موضوع الاستقلال الدنيوي للغة العربية. ثم إن المحاولات التي قام بها بعض الكُتّاب العرب المسيحيين لتطوير لغة عربية «أدبية» وليست «حرفية» قوبلت بارتياب من جانب السلطات الدينية المسلمة التي رفضت، على حد تعبير الشيخ الطنطاوي، «تنصير الإسلام» ـ ما يعني في الواقع استخدام تعابير دينية لوصف ما ليس سوى انتقال تلك اللغة إلى الدنيوي[(١)]. وفي عام ١٩٨١ مُنِـع، في مصر أيضاً، كتاب فكري العقّاد، تاريخ اللغة العربية. وقد أفضى التصلُّب المعاصر بشأن الطبيعة غير المخلوقة للقرآن إلى مزيد من تقديس اللغة العربية واعتبار كل استخدام لها مفرط الدنيوية نوعاً من التجديف. وتكاثرت حالات منع النشر، الرسمية وغيرها، التي شملت عدداً من الروايات والقصص القصيرة المكتوبة باللغة العربية، ولا سيما في مصر: في عام ١٩٩٢ اغتيل الكاتب المصري فرج فودة بعد اعتباره مرتداً من قِبل الأزهر؛ وفي عام ٢٠٠٠ مُنِعت رواية حيدر حيدر، **وليمة لأعشاب البحر**. كذلك تستهدف التهديدات طبعاً كُتّاباً لا يكتبون بالعربية، كما تُثبت قضية سلمان رشدي أو قضية تسليمة نسرين، بَيد أن هذه الحالات الدولية والمغطاة إعلامياً على نحو مفرط تحجب حقيقة رقابة أشد تدقيقاً على الإنتاج باللغة العربية: لم تُنظم حملات ضد ترجمة «ألف ليلة وليلة» في لغات أجنبية، بل حُظر نشر طبعتها العربية في عام ١٩٨٥

---

(١) Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient*, Paris, Cerf, 2005, p. 280.

من قِبل السلطات الرسمية في القاهرة، كما لو أن واقعة كتابة «مدنّسات» باللغة العربية تشكل ظرفاً مشدّداً للعقوبة.

واليوم يكتب عدد مدهش من الكُتّاب العرب بلغات أخرى. بالإنكليزية أمثال أهداف سويف، وليلى العلمي (**مطاردات أخرى خطرة**)، وهشام مطر (**في بلاد الرجال**)؛ وبالفرنسية أمثال إدريس شرابي، وطاهر بن جلّون، وفؤاد العروي، ورشيد ميموني، وأمين معلوف؛ وبالهولّندية حفيظ بوعزّة، وعبد القادر بن علي، ومصطفى ستيتو؛ ويكتب سيد قشوع بالعِبرية ولم يُترجم قط إلى العربية[*]. ويفيد عدد من هؤلاء الكُتّاب بأن من أسباب خيارهم اللغوي التفاوت بين اللغة العربية الفصحى والعربية المحكية، كما يقول قشوع[١]. والحال أن هذا موضوع محرّم سياسياً: فالدول ترفض، بإرادية سياسية، أن تأخذ بعين الاعتبار العربية المحكية. وهي إذ تستمدّ شرعيتها إما من رابطة العروبة وإما، كما تفعل اليوم على نحو مطّرد، من الإسلاموية ـ القومية المهيمنة، يتعيّن عليها الحفاظ على أسطورة «الأمة العربية»، بالرجوع إلى الخاصيّة المقدّسة للغة لا إلى تنوّعها.

نتيجة لذلك يُعبّر عن «الدنيوي» باللهجة أو بلغات أخرى. ويجد الكُتّاب الذين يدّعون الانتماء إلى عروبة غير دينية صعوبة في إثبات وجودهم. ولعل هذا ما يفسّر ظهور مفهوم «مُسلم مُلحد» الذي يدّعيه عبد الوهّاب مؤدّب[٢]: ولكن ألا يستعيد، في الواقع، حُجّة الدينيين (عاكساً استنتاجهم) القائلة بأن لا عروبة إلا بالإسلام؟

شهدنا، بعد نشر تقرير أعدّه برنامج الأمم المتحدة للتنمية، في عام ٢٠٠٢، يقظة وعي مفاجئة: تمرّ الثقافة العربية المكتوبة في أزمة خلال النصف الثاني من

(*) صدرت الترجمة العربية لرواية سيد قشوع **ليكن صباحاً** عن دار الساقي ٢٠١٢، بعد صدور **الجهل المقدّس** بالفرنسية.

(١) ورد في عرض كتاب سعيد قشوع، *Dancing Arabs* في «Natine Speaker», *Boston Review*, Sept - oct. 2006.

(٢) Courrier des lecteurs, *Liberation* du 6/10/2006.

القرن العشرين[١]. غير أن الحقيقة التي مُفادها أن مجموع العالم العربي يترجم ٢٠ في المئة فقط مما تترجمه اليونان وحدها في عام لا تُعزى إلى الإسلام، لأن لتركيا كما لإيران الإسلامية نشاطاً في ميدان الترجمة أهمّ بكثير. ويكفي، من جهة أخرى، إلقاء نظرة على قائمة أسماء الأساتذة في الجامعات الأميركية والبريطانية لمعرفة عدد الأشخاص المتحدّرين من أصل عربي الموجودين في الحقل الفكري والثقافي. ويقظة الوعي تتّضح أيضاً في الظهور المفاجئ، بعد العام ٢٠٠١ (إذ تُعْقَد صِلة بين تجذير وأزمة ثقافية) لمؤسسات غايتها ترويج ثقافة عربية علمانية، على قطيعة مع سائر الجهود التي تبذلها المعاهد المدعومة من قِبل السعوديين لترويج مفاهيم «العلوم الإسلامية» أو «المالية الإسلامية» أو «الثقافة الإسلامية».

بعد الموجة الكبرى لإعادة الأسلمة من أعلى ومن أسفل على السواء، يبدو أننا نتلمّس، بعد الحادي عشر من أيلول/ستمبر ٢٠٠١، تطوّراً إرادوياً نحو العلمنة تقوده بعض الحكومات والمؤسسات. إذ يبدو أن بعض الحالات التي عاينتها منذ عهد قريب بات مقبولاً على نحو مطّرد اليوم: إن صدام الحضارات ليس مصدر العنف بل العنف مصدرُه تقهقر الهوية الثقافية للدين. ففي كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧ أعلن حاكم دُبَي، الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم، عن توظيف رأسمال قدره عشرة مليارات دولار لترويج وتنمية الثقافة و«المعرفة». وتحدّث عن «مجتمع معرفة». لكن لم يُذكر شيء عن موضوع اللغة، فالمقصود أساساً هو المعلوماتية والأنترنيت والتكنولوجيا. والحال أن اللغة المستخدمة في تنمية هذه المعارف هي الإنكليزية. في الوقت نفسه، تنتهج الإمارات سياسة تنمية فنية بتمويل إقامة متاحف (متحف اللوفر في أبو ظبي). والهدف المستقبلي هو تشجيع الفنون الجميلة في العالم العربي بالخروج من التناوب «فنون إسلامية»/

---

(١) أنظر التقارير المتتالية لبرنامج الأمم المتحدة للتنمية PNUD, *Arab Human Development Report*, rédigé par Nader Fergani en 2002 et 2004.

فولكلور شعبي»، الذي يعني ما يوجد في المتاحف المحلية حتى الآن، غير أن تنمية الفنون الجميلة تفترض أيضاً دَمَقْرَطة معيّنة والحدّ من الرقابة الدينية، الأمر الذي لا يزال تحدّياً لا ريب فيه. أخيراً تبقى مسألة اللغة مشرعة: قامت الإمارات منذ العام ٢٠٠٢ بمبادرات لدعم كتابة الأعمال الإبداعية باللغة العربية (خلق جائزة دولية للإبداع باللغة العربية وجائزة الشيخ زايد، بينما أطلق مُقاوِل مصري ثري، هو كريم ناجي، مشروع «كلمة» لترجمة مؤلفات عالمية إلى اللغة العربية).

إن العَلْمَنة الثقافية تمر عبر الاستقلالية الذاتية للغة محلّية، كانت، حتى الآن، غير ناجزة بالنسبة إلى اللغة العربية. غير أن الأصولوية الجديدة تحتاج هي أيضاً، كما سنرى، إلى تلك الاستقلالية الذاتية لكي تزدهر، لأن هذه الأصولوية الجديدة هي ناقل ومُنتَج لتقهقر الهوية الثقافية في آن واحد. من أجل ذلك لم تجد الأصولوية الجديدة صعوبة في التكيُّف مع اللغات الأجنبية؛ وهي تستخدم اللغة العربية كنوع من المَعْلَم الديني الذي ينفع في ضبط إيقاع خطاب باللغة الإنكليزية أو الفرنسية مع تعزيمات وتعابير غير مترجمة. وفي الإسلام، ربّما أكثر مما في الأديان الأخرى، يُولِّد قطع الصلة المحرَّمة بين اللغة والمقدّس، بفعل العولمة، أكبر عُنف رمزي، لعدم توافر استقلال ذاتي كاف للغة الدنيوية. عندئذ تصبح السلفية وسياسة تقهقر ثقافي في منتهى القوة. تلك هي مفارقة العالم العربي: على حين كان ينبغي لهذه الصلة الوثيقة جداً بين لغة ودين أن تؤدي إلى إعادة تأكيد ثقافية هويتية قوية، تُسبّب أزمة الثقافة تلقائياً أزمة للديني، الذي لا ينتقل عندئذٍ إلى ثقافة جديدة بل إلى شكل عنيف (رمزياً على كل حال) من التقهقر الثقافي، الذي تجسّده السلفية[١]. لذلك كانت إعادة تثقُّف اللغة العربية بتنمية أدب دنيوي (لكنه ليس معادياً للدين بالضرورة) هي بالتأكيد عنصر في

---

(١) انظر Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Le Seuil, Coll. «Points Essais», 2004. (صدرت ترجمة هذا الكتاب في العربية بعنوان «عولمة الإسلام» عن دار الساقي، ٢٠٠٣). (المترجم)

سياسة ترمي إلى نبذ التطرُّف. تبقى معرفة ما إذا كانت هذه التنمية يمكن أن تحدث من علٍ وبحوافز مالية. ذلك أن الأدب ليس تِقْنية: بل هو أيضاً سيماء شعوب وأفراد بأعيانهم.

هذا التوتر نفسه، ولكنه مُهيّأ بطريقة مختلفة، يوجد في اليهودية. عندما كفّت اللغة العِبرية ومن بعدها الآرامية عن كونهما لغتين محكيّتين، أصبحتا لغتين مقدّستين، محتكَرتين من قِبل «الدينيين»، وتالياً غير صالحتين لتكونا ركيزة أدب دنيوي. طبعاً، تبنّى اليهود، كما رأينا، لغات دنيوية محلية، يمكنها، هي، أن تكون ركيزة أدب شعبي بعامة. ولكنّ واحدة من تلك اللغات كان لها مصير خاص، وهي اليديشية[1]. وهي تستقلّ عن اللغة الألمانية لأنها أصبحت لغة اليهود في بيئة غير جرمانية (بلطيقية، أو سلافية، أو رومانية). وتُكتب بأبجدية عبرية فتصبح إذ ذاك ركيزة أدب دنيوي، مرفوض في البداية من قِبل الدينيين وإن عاد هؤلاء فاستخدموه لأغراض إرشادية من أجل الاتصال بأولئك الذين لا يتكلمون العبرية (ولا سيما النساء منهم).

حتى الآن نعرض لحالة مفترضة تشارك فيها اللادينو Ladino. وهي اللهجة الإسبانية التي كان يتكلمها اليهود المطرودون من إسبانيا والمقيمون في الامبراطورية العثمانية. ولكن مع بروز ظاهرة الهاسكالا (الأنوار) والخروج من الغيتو، بات الخيار محصوراً بين تبنّي لغة البلد (الألمانية «الحقيقية»، الروسية، البولونية، إلخ.)، على حساب اليديشية، وقَصْر استخدام العبرية على المقدّس، أو اتخاذ اليديشية، لغةً عِرقيّة، لغة اليهود، بجعلها على قدم المساواة لا مع العِبرية بل مع الألمانية أو الروسية. وفي ما يتعدّى النزاع الذي يمزّق النُّخب اليهودية، غدت اليديشية في الواقع هي الناقل لثقافة دنيوية غنية، وذلك بالانفصال عن اللغة المقدسة، العبرية، والمكرَّسة للدراسات والشعائر، وكذلك

---

(١) نتبع هنا Dovid Katz, op.cit.

برفض التمثُّل الذي يجسّده تبنّي لغات أوروبية واسعة الانتشار.

غير أن مفارقة اليديشية هي أن الاستقلال الذاتي للغة دنيوية كانت قد نادت به وشجعته حركتان متعارضان كلياً، وإن كانتا كلتاهما قد نمتا وسط أكثر الطوائف اليهودية تديُّناً في أوروبا الوسطى والشرقية.

من جهة، كانت اليديشية مُحبَّذة في الواقع من قِبل مثقفين يهود قوميين عَلمانيين، تُعبِّر عنهم حركة بوند Bund تعبيراً نموذجياً. وهم قوميون عِرقيون، معادون للصهيونية واشتراكيون في معظمهم؛ وعندهم أن الأمة اليهودية تجد في أوروبا مكانها كجماعة طائفية غير إقليمية، لها لُغتها، وثقافتها ومؤسساتها (هذه مرحلة انتقالية بين الطراز المُعَلْمَن لنظام المِلّة العثماني والتعددية الثقافية على الطريقة البريطانية، أو الكندية على الأصح). لقد تمّ الانتقال من الدين إلى الثقافة باليديشية.

ولكن، من جهة ثانية، لقيت اليديشية أيضاً تأييد اليهود التقليديين المتطرفين، الحريديم والحسيديم، الذين يرفضون، على غرار القوميين العرقيين، التمثُّل، لكنهم يعتبرون بداهةً أن الدين هو في صُلب الهوية اليهودية. إلا أنهم يرون ببساطة أن اليهودية لمّا كانت هي اللغة المقدّسة فإن ذلك يمنع استخدامها الدنيوي، الذي يُلوّثها (هذا موقف لا يزال يحظى بالتأييد حتى اليوم)، وعلى ذلك فوظيفة اليديشية هي على وجه الدقة أن تكون لغة دنيوية تقي اللغة المقدّسة بدلاً من أن تنافسها(١).

وهناك فريق ثالث، هو فريق الصهيونيين، الذي عارض في البداية إحياء العبرية كلغة محكية (كان هرتزل مؤيداً لإسرائيل متعددة اللغة على النموذج السويسري، حيث يتكلم اليهود لغاتهم الأوروبية المختلفة) لكنه سرعان ما انضمّ

(١) في عام ٢٠٠٨، أصدرت دار النشر سافا برورا Safa Brura، القريبة من الحركة الحسيدية ساتمار Satmar، مقالة نقدية عنوانها (الطهارة واللغة) *Tohar Halashon* تنادي بالعودة إلى اليديشية، Cf. Yair Ettinger, «Language wars - round two», *Haaretz* du 28 mars 2008.

إلى الحل المتمثل باعتماد اليهودية الحديثة لغةً قومية لا «للشعب اليهودي» بل لدولة إسرائيل، المعرَّفة باعتبارها يهودية عِرقياً وعلمانية دينياً. إذاً كانت اللغة العبرية قد تَعَلْمنت من قِبَل الصهيونية، قبل أن تصبح دِعامة أدب دنيوي غني. ثم إن اليديشية كلغة أدب دنيوي (كان ضخماً) لم تقوَ على البقاء بعد الشواه[*]. لكنها استمرت بوصفها لغة محلية في حالات اليهود الحريديم الذين حافظوا عليها كلغة دنيوية، لئلا ينتهكوا قداسة اللغة العبرية باستخدام يومي: مُعرَّفة بأنها لغة دنيوية انطلاقاً من نظرة دينية في المقام الأول، تمنعها على وجه الدقة من أن تكون حاملة لأدب مستقل.

والحال أن الأديان تُحسن صُنع ثقافة دنيوية، لأنها تخلق أدوات لا تلبث أن تعمل خارج الإطار الديني. غير أن هذا هو الرابط الذي تجعله حركة الإنعاش الديني اليوم مثار جدل. تبقى معرفة كيف ولماذا.

(*) Shoah: كلمة عبرية تعني «الإبادة» وتشير إلى ما تعرّض له اليهود من اضطهاد النظام الألماني النازي. (المترجم)

الفصل الرابع

الثقافة والدين: القطيعة

١ ـ عندما يتشارك مؤمنون وغير مؤمنين في الثقافة ذاتها

أ) «المجتمع الديني» المستحيل

يخلق الديني ثقافة، ضمنياً في معظم الأحيان، لأن الدين معيش هو أيضاً كثقافة. و«الإسقاط» الثقافي للديني أمر لا مفرّ منه، لأنه ما من مجتمع يمكنه أن يستقيم على مستوى معتقد واضح فقط. ولا يمكن لآليّة الحكم أن تعمل إلا إذا انتشر الدين المهيمن في ثقافة، أي في منظومة رمزية وخيالية تبرِّر النظام الاجتماعي والسياسي، بَيد أنها لا تجعل من الإيمان شرطاً للحياة المشتركة. إن الامتثال وليس الإيمان هو الذي يقيم مجتمعاً: وفي هذا يكمن كل الفارق بين طائفة ومجتمع.

وعلى ذلك فخلافاً لما أمكن استيهامه بشأن الإيديولوجيات الدينية، لا يمكن لجماعة إيمان أن تكون، كما أنها لم تكن يوماً، مجتمعاً حقيقياً، لأن تلك الجماعة تفترض واحداً من أمرين، إما أن يكون المواطن دينياً صميمياً وعلى الدوام (وهذا ما لا يمكن أن يستقيم بالإكراه ويحيل بالتالي على الفرد، وإما أن يكون الديني مُفرّغاً من بُعده الديني كلياً، لصالح معايير خارجية. وهذا ما أردت

تبيانه بصدد الإسلام في كتابي «إخفاق الإسلام السياسي»[1][*]. فالجماعة في عهد النبي، التي تُعتبر مِثالاً أعلى مشبعاً بالحنين إلى الماضي عند المنادين بإقامة «دولة إسلامية»، ما كان بوسعها البقاء لو لم تتحوّل إلى مجتمع «حقيقي»: أما ما يُعتبر سقوطاً أو انحطاطاً فهو النتيجة الحتمية للنجاح السياسي، من أجل ذلك لم تقع يوماً منافسة حقيقية بين ولاء ديني (مونتانية متطرّفة[**] حيال الفاتيكان، أُمّة، شعبٍ يهودي وإسرائيل) وولاء قومي، لأن الجماعة لم تعد مجتمعاً بقدر ما أن المجتمع ليس بجماعة (وإن كانت تودّ أن تتخيّل نفسها بهذه الصفة)، كما أشار إليه ماكس ويبر (مع التمييز بين جزلسشافت Gesellschaft، جمنشافت Geimeinschaft)، وكما بيّنه عالم الإناسة موريس غودليه[2]؛ وما ينطبق على الجماعات الإناسية (القائمة على روابط القُربى) ينطبق أيضاً على الطوائف الدينية. ثم إن ما يؤسِّس مجتمعاً هو السيادة، ابتداء من امتلاك إقليم. والمجتمع سياسي أولاً، وليس دينياً قطعاً، وإن كان يُعبّئ الدين في إقرار شرعية علاقات السلطة. ولهذا السبب يُحدث انبثاق الديني في الفضاء السياسي توتّراً بهذا

---

(١) ثمة تفصيل لهذا الإحراج في عمل عبد الكريم سُروش، الذي يحاول التوفيق بين ديموقراطية ودين معرّفاً بـ «مجتمع مدني ديني». والمشكلة هي: ما الذي يحدث إذا ما كفّ المواطن عن أن يكون دينياً؟ فإما أن تكون هذه الفرضية مُستبعدَة قانونياً ولا وجود لديموقراطية دينية، وإما أن يكفّ المجتمع عن كونه دينياً ولا يوجد سوى الديموقراطية بلا زيادة. ولا ريب في أن هذا ما حمل سروش على الكفّ عن استخدام ذلك المفهوم.

(*) *l'Échec de l'Islam politique*: صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب بعنوان «تجربة الإسلام السياسي» عن دار الساقي، ١٩٩٦. (المترجم)

(**) حركة دينية مسيحية أُخروية منسوبة إلى مونتان أو مونتانوس. نشأت في فريجي أواسط القرن الميلادي الثاني، حيث كان مونتانوس مع متنبّئين يبشر بحياة الزهد في انتظار يوم الحساب ويعارض حق الكنيسة في منح براءات الغفران للخطاة. أدانها البابا زفيران (١٩٩-٢١٧) وحاربها الأمبراطوران لونستانتان (٣٣١) وأورنيوس (٤٠٧). عاشت المونتانية حتى القرن السابع في إيطاليا.

(٢) Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 98s.

المقدار: لأنه لا يمكنه أن ينجح في النهاية. عندئذ يكون انزلاق الديني نحو الثقافة نوعاً من تدجين الديني وأدْوَتَتِه: وهذا ما يُفسّر الموقف المتناقض في الظاهر لغير المؤمنين والعِرفانيين الذين يكيلون المديح للدين، من شارل مورّا إلى نيكولا ساركوزي.

إن الفشل المادي للمجتمعات السياسية ـ الدينية (طهريون أميركيون، ثورة إسلامية في إيران) ينتج عن كونها تجهل رسمياً طريقة عملها الحقيقية (بحسب السياسي) لصالح خطاب في فضيلة المسؤولين والمواطنين، وإذاً في شُبْهة لافضيلة المعارضين، المنبوذين في مقام الكافرين (ظاهرة إقصاء الآخر هذه باسم «الطهارة» توجد في الإيديولوجيات الثورية: طهارة الطبقة أو طهارة العُنصر). تلك أنظمة لا تُحتمل، من فلورنسة سافوناروك إلى الثورة الخمينية، مروراً بجنيف كالفِن؛ وهذا التخفيض المادي إلى مستوى الزمني ينتج في النهاية عَلْمَنة[١]. إن التوتر بين سياسي وديني غير قابل للذوبان في إقامة نظام سياسي «ديني».

لا يمكن مجتمعاً يريد البقاء أن يعتمد على الظاهر البيِّن وحده بل يجب أن ينبني على المُضْمَر والمسكوت عنه، وإن كان ثمة إجماع على القِيَم المُهَيمنة (وليست الحال على هذا المنوال دائماً). وعليه أن يقبل وليس أن يقلِّد هوامشه، وانحرافاته، وغيريّاته ـ من المبغى إلى الكرنفال، ومن المثليّة الجنسية إلى تعاطي المخدّرات أو الكحول. وغالباً ما كان هذا هو الدور الذي تؤدّيه «الثقافة الشعبية»، التي تعمل أيضاً كنظام ضبط لأنها توفّر متنفّساً وسخرية من دون أن

(١) هذا على وجه الدقّة ما يقوله فوكو في موضوع الثورة الإيرانية، غير أن البعض فسّر كتاباته بعكس ما كان يريد قوله: فالرفض المطلق الممثل في الاعتراض الديني هو ما بَهَره، وليس بالقَطْع أي وعد كان بنظام جديد عادل، قلّما كان يؤمن به لدرجة أنه لم يسترسل في الموضوع. أنظر:
Olivier Roy, «L'Énigme du soulèvement: Michel Faucault et l'iran», *Revue Vacarmes*, automne 2004, N° 28.

تضع النظام القائم موضع الاتهام. فالمجتمعات الحديثة الاستهلاكية تنطوي على ممارسات «انحرافيّة» تفيد أيضاً في قلب النظام المهيمن[1]. والمشكلة تكمن في إدارة الهوامش وليس في تقليصها: أماكن الانتهاكات (أحياء حمراء) أوقات الانتهاكات (أعياد، كرنفالات)، هوامش، بل حياة خاصة، ومعارضة سياسية أيضاً. ولا وجود لثقافة إلا بوجود مثل تلك الأماكن.

إن المجتمعات التي تبتغي أن تكون دينية في المقام الأول تقرّر تقليص الهوامش والانحرافات، فهي إذاً محكومة بعدم استقرار دائم، لأن مطلب الطهارة يضع كل إنسان في موقف مشكوكٍ فيه ولا يُحتمل. إنها مجتمعات الريبة والشُبهة، وإذاً الخوف (هذا ما سوف يكون في الأنظمة الشيوعية الستالينية حيث كل بطل يمكن أن يصبح خائناً). والفكرة التي استمرت طويلاً بعد الحروب الدينية في أوروبا هي أن على الرعيَّة، لكي تكون مخلصة، أن تعتنق دين العاهل (قانون واحد، إيمان واحد، مَلِك واحد)، وهي فكرة أكّدها مرسوم نانت وقرار إبطاله معاً، غير أن الانتساب اسميّ مَحْض.

إن الاعتقاد الراسخ بأن على أعضاء المجتمع كافة أن يتقاسموا علانية منظومة المعتقدات نفسها هو اعتقاد عبثيّ ولا يمكن أن يُفضي إلا إلى قهر مُستدام. وإذ يأسف الدينيون التقليديون (غير الأصولويين) لقلّة الإيمان فإنهم يستبدلون بالاقتناع الراسخ الامتثالَ، وينظمونه على طريقتهم. ذاك هو كل النقاش حول التكفير في الإسلام، وحول الاعتراف في المسيحية: بحسب ما إذا كان هذا الاعتراف محصوراً في الإطار الشخصي (الكاثوليكية) أو يجب أن يكون موضوع إقرار علني أمام الملأ (البروتستانتية في بداياتها)، فإن العلاقة بين الإيمان الشخصي والشخص العام مختلفة كلياً (وتُرى عقابيلها في الميل الأميركي إلى الاعتراف العلني، الذي بات مُتَلْفزاً). في بدايات المسيحية كانت التوبة علنية

(١) Michel de Certeau, *L'invention du quotidien I*, Paris, UGE, coll. «10/18», 1990.

والغفران يُمنح لمرة واحدة، وانقطع ذلك عندما أصبحت المسيحية دين الجمهور. وتقتضي العودة الطوباوية التي تنادي بها البروتستانتية صرامةَ الأصول أيضاً. أما الاعتراف الخاص الذي يتم على حِدَة (في أُذن الكاهن) فهو تلطيف تأديبي طرأ من جهة ثانية عندما بلغ نظام «العالم المسيحي» ذُروته في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وتالياً عندما أصبح الجميع مسيحيين «مُفترضين»، ومذ ذاك بات لدى الكاثوليكية «إدارة» للخطيئة كاملة ومعقّدة: وصْف، تصنيف (لائحة خطايا) تدريج، تقنيات الإقرار (كتيِّبات الاعتراف)، تكفير عن خطايا، غفران، صَفْح، ندم، إلخ. إن المقصود هو تجنُّب الكل أو لا شيء، وهو ما سيؤكده كالفِن بالضبط.

كذلك الأمر في ما يتعلّق بالتكفير في الإسلام، أي إمكانية الإعلان أن مسلماً يدّعي أنه كذلك كفّ عن أن يكون مُسلماً، فإنه يجعل الامتثالية الاجتماعية البسيطة مستحيلة لأنه يتطلّب من الجميع إيماناً وممارسة ظاهرين. وكان التكفير قد مُنِـع في إيران الإسلامية على وجه الدقة لأسباب تتعلّق بالحكم. وفي إسرائيل تُطرح مسألة إشهار إيمان واضح على نحو متواتر في إسرائيل من حيث إن التحوّل إلى الدين اليهودي، ضمانة الحصول على المواطنية، موكول إلى حاخاميين تقليديين. وعلى ذلك، ففي شهر أيار/ مايو ٢٠٠٨، قررت المحكمة الإقليمية في أشدود إبطال التحويلات التي قام بها الحاخام حاييم دروكمان، لأن واحدة من بين هؤلاء المتحولين إلى اليهودية لم تُبدِ سلوكاً خارجياً دالاً على اقتناعاتها الدينية(١). ومن شأن مثل هذا القرار أن يوهن فجأة مفهوم المواطنية: وعلى ذلك بذلت الحاخامية الكبرى قُصارى جهدها لنقضه بداعي القلق على الانتظام العام أكثر منه لأجل قضايا أساسية.

---

(١) Yair Ettinger, «Chief rabbi to revoke ruling which invalidates thousands of conversions», *Haaretz* du 4 mai 2008.

أعرب رئيس المحكمة العليا الحاخامية، شلوميو أمار، عن معارضته لهذا القرار، لأسباب مماثلة لتلك التي أفصّلها هنا.

إذا كانت المجتمعات التقليدية لا تستمر إلا بالالتصاق الشكلي الذي يقتصر غالباً على الامتثالية (وعلى وجهها السيئ، النفاق)، فذلك أيضاً لأنها لا ترى الانتهاك الحقيقي إلا في الشذوذ، والفضيحة، وإذاً في المشهدي في ما يخص القِصاص، الذي يصبح عندئذ شكلاً آخر من الامتثالية. ولعل من الخطأ التفكير في أن كل ما في مجتمع محدود بالبداهة الثقافية للدين إنما هو ديني. حتى ليمكن التأكيد بطريقة ما أن الفضاء الدنيوي و/أو العلماني في ذلك المجتمع أكثر انبساطاً، لأن مسألة الحدود لا تُطرح إلا في فضيحة الانتهاك الاستثنائي. وليس غريباً أن نقع في العديد من الأديان على عقوبات قصوى مقرونة بظروف إثبات قصوى، ما من شأنه أن يجعل إنزال العقوبات (خارج سياق سياسي) شبه مستحيل: فالحدود في الإسلام، التي تنصّ على عقوبتي الموت والقطع، صعبة الإثبات جداً، أو بالحريّ أنها تستجيب لإرادة من طبيعة مثالية في سياق سياسي في المقام الأول. وكانت محاكم التفتيش الكاثوليكية عليمة بأصول المرافعات، وذلك أن التفتيش هو طلب الامتثالية (بل استئصال الأعداء في الداخل أيضاً)، الذي يستهدف فئات محدّدة من الناس (المتحوَّلين بعامة). وأكثر ما يصدم حقاً في تعذيب فارس لابار(*) في باريس، في عام ١٧٦٦، الذي أدين لأنه لم يحسُر عن رأسه لدى مرور موكب زيّاح القُربان المقدّس، هو التفاوت بين الفعل المرتكَب والقِصاص. ويتضح هذا التفاوت من حيث إن الإدانة لا تتعلّق بنقْمَة صادقة جرّاء الانتهاك الديني، وإنما تصدر عن إرادة سياسية، هي إرادة برلمان باريس الغاليكاني الذي كان يريد أن يثبت أنه أكثر من الكنيسة نفسها عزماً على الدفاع عن الرموز المسيحية.

إن انتشار أو انحسار (تبعاً لوجهة النظر المتخذة من الموضوع) الديني في

(*) Chevalier de la Barre, Jean François Lefebre: نبيل فرنسي (١٧٤٧-١٧٦٦)، حكمت عليه المحكمة بقطع كفّه، وانتزاع لسانه، ثم حرقه حيّاً. غير أن برلمان باريس الذي عُرضت عليه الدعوى خفف الحكم بأن طلب أن يُقطع رأسه قبل أن يُحرق. وقد اعتُبرت هذه القضية بعد الثورة الفرنسية مثالاً على جبروت واستبداد الكنيسة. (المترجم)

الثقافة أمر منطقي ولا سيما أن الدين يخلق هو نفسه وسائل تحوّله إلى ثقافة، وإن كان يمر بعوامل تحريك موجودة من قبل (هذا ما أسمّيه المشاكلة). والعلمنة بحصر المعنى لا تستتبع بأي حال نزاعاً أو انفصالاً عنيفاً أو مفاجئاً مع الدين، كما تظهره النماذج القائمة في أوروبا الغربية، والولايات المتحدة، وبريطانيا العظمى، أو أمثلة تايلاندا أو اليابان. كما أن الفصل بين الكنيسة والدولة لا يُمثّل بالضرورة نزاعاً بين الثقافة والدين، مُصمَّمين كمنظومتَي معتقدات مختلفتين، مُعَلمنة أو دينية، كما تبيِّنه أيضاً حالة الولايات المتحدة. ثم إن عدداً من الغاليكانيين كانوا، وما زالوا، مؤمنين ممتازين (يمكن بلا ريب إدراج الجنرال ديغول ضمن هذه الفئة).

ب) ضبط تناسق الحركة: عندما يتّفق علمانيون ودينيون على ما هو خير

إن العَلْمنة لا تستتبع بالضرورة نزاعاً ولا طلاقاً حتى مع الدين. ويمكن لمجتمع مُعَلْمَن أن يبقى على وفاق مع الثقافة والقِيَم الدينية. فالعَلْمَنة تمسّ الإيمان وليس القِيَم حتماً. وعندما تقوم العلمنة على السياسي (الفصل بين الدين والدولة) فإنها لا تستتبع أيضاً وبالضرورة جدلاً حول القِيَم الأخلاقية: كهنوتيون ومعادون للكهنوت يمكنهم أن يتشاطروا المفهوم الأخلاقي نفسه، ولا تنطوي تغيُّرات الطبائع تلقائياً على نزاع بين الدين والثقافة.

سوف نتحدث عن طلاق وانفكاك عندما لا يجد المؤمنون وغير المؤمنين أنفسهم بعد في حالة ضبط تناسق الحركة، أي في حالة احترام القِيَم التطبيقية نفسها، وإن كانت مبرّرة بطرق مختلفة. كذلك نتحدث، على أثر دانيال هرفيو ـ ليجيه[1]، عن «الانسحاب من الثقافة» عندما لا يعود المؤمنون يعرفون أنفسهم في الثقافة المحيطة، وعندما تُنكر تلك الثقافة معرفتها بالديني.

(١) Danièle Hervieu - Léger, *Catholicisme, la Fin d'un Monde,* Paris, Bayard, 2003.

في عدد من المجتمعات المُعَلْمَنة، ومن ضمنها فرنسا الجمهورية من القرن التاسع عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين، لا يقوم التعارض بين المؤمنين والملحدين على قضية القِيَم بالضرورة، لأنهم يتقاسمون ضبط تناسق الحركة نفسه: لا يزعم غير المؤمن امتلاك قِيَم أخرى، بل يدّعي على العكس أنه «أخلاقي» بمقدار رجل الدين إن لم يكن أكثر منه، هو المُحاط بشُبهة النفاق.

ولم تكن «أخلاق» جول فرّي («أخلاق آبائنا») بعيدة جداً عن الأخلاق المسيحية: أضف إلى ذلك أن من المبادئ الأساسية لتلك الأخلاق اللائيكية أن يكون المرء توافقياً لا أن يروّج قِيَماً معاكسة لقِيَم الدين. وقد كانت لقانون نابليون رؤية مسيحية إلى العائلة (بصدد الزنى، الخيانة الزوجية)، استمرت حتى نهاية القرن العشرين، وإذاً بعد الاعتراف بالعلمانية مبدأً دستورياً بوقت طويل. فقد كان يُنظر إلى امرأة «سيئة السيرة» بهذه الصفة بمعزل عن المعتقدات الدينية: كان مفهوم «حُسْن السلوك» مدرجاً في قانون الجمهورية اللائيكية وفي التعميمات الإدارية لفرنسا الجمهورية. وفي العشرينيات من القرن الماضي حظيَ التصويت بتشريع مضاد للإجهاض في فرنسا بنوع من الإجماع، وهو على أي حال لم يضع المؤمنين في مواجهة اللائيكيين: كانت الدعوة إلى زيادة المواليد في أحسن أحوالها لدى اليسار (تُذكر معارضة جانيت فَرمرش، قرينة موريس توريز، لتيسير منع الحمل في الستينيات من القرن العشرين). وكانت الفكرة القائلة بوجود طبيعة أنثوية مختلفة عن طبيعة الرجل والتي تتجسّد في الأمومة فكرة مشتركة في الثقافة المهيمنة لفرنسا الجمهورية الثالثة.

في عدد من المجتمعات المسلمة في وقتنا الحاضر نقع على إجماع مماثل على القِيَم والمعايير ـ إجماع قلما يستند بوضوح إلى الشريعة[1] وتناسق الحركة هنا لا يتعلق بممارسة دينية أو بمطلب عقائدي، بل بإجماع على ما يمكن أن

(١) Jean - Noêl Ferrié, *Régime de la civilité en Egypte*, Paris, Édition du CNRS, 2004.

يُنشئ أُفقَ معان مشتركاً، ما يفسّر جيداً لماذا يكون الاستناد التعزيمي إلى الشريعة في معظم الأحيان صِنْواً لعدم الاكتراث بتطبيقها على أرض الواقع. والحقيقة أن الشريعة لم تطبَّق، ولم تكن مطبَّقة قطّ، تطبيقاً كاملاً، لأسباب لم نكفّ عن ذكرها: وذلك أن الجماعة في أيام النبي كانت جماعة دينية، وعندما تحوّلت بعد ذلك إلى مجتمع سياسي كان هذا المجتمع يتبع منطقاً سياسياً لا يمكن لأي حاكم بمقتضاه أن يرضى باستقلال كامل للشريعة؛ وعلى ذلك يبذل قُصارى جهده لتنحيتها بطريقتين: تحديد مجال ضيّق لتطبيقها (الأحوال الشخصية، وقانون العائلة بعامة، وبعض القواعد الجزائية على سبيل الاحتمال)، أو تقنينها على غرار القانون الوضعي الغربي، بغية احتوائها في حقل القانون الدَّوْلي (القانون العثماني المسمّى مَجلّة Mecele، الذي بقي حاضراً تقريباً في قوانين مختلف الدول العربية). ثم إن كل مطالبة بالتطبيق الكامل للشريعة إنما تعني التنازل عن استقلالية المؤسَّسة السياسية، وتلك مُفارَقة مفهوم «الدولة الإسلامية».

من أين يأتي إذاً «مطلب الشريعة»؟ من أمرين مختلفين جداً: من جهة، من مشروع أصولوي يعود على وجه الدقة إلى رفض كل إحالة على التاريخ وعلى الثقافة، ويقوم بالتالي على ردّ مُجمل الحياة الاجتماعية إلى منظومة معايير واضحة؛ ومن جهة ثانية يأتي، على العكس، من ضبط تناسق حركة ثقافي، الشريعة بالنسبة إليه هي أفق افتراضي من المعاني وليس قانوناً معيّناً على الإطلاق. وتبرهن أعمال بودوين دوبريه وجان ـ نويل فرّيه[1] أن المصريين يستندون إلى الشريعة، لكنهم نادراً ما يطبّقونها (لا عقوبة رجم)؛ وتلك أمنية لا سبيل إلى تحقيقها، تتعلق بتحديد «مجاملة» لا بشرعة قانونية.

وإذا ما أُخذت والحالة هذه الإحالة على قِيَم مشتركة باعتبارها أفق معان

---

(١) Baudouin Dupret, *Le Jugement en action. Ethnométhodologie, du droit, de la morale et de la justice en Égypte*, Genève, Droz, 2006.

وليس كمجموعة من المعايير الواضحة يتعيّن استخدامها بكل الوسائل (القانونية والسياسية)، عندئذ يكون تنازُع المعايير قيدَ التحكّم، سواء تعلق الأمر بالمباغي في مجتمع كاثوليكي تقليدي (حيث القبول بها لا علاقة له قطعاً بالتحرر الأخلاقي) أو بالتناقض بين الشِّرعة القبلية البشتونية والشريعة الإسلامية. والتناقص بين المعيار والممارسة معيش في أفق معانٍ يتجاوزه: أنا كاثوليكي مؤمن، لكن يمكنني أن أرتكب إثماً؛ أنا مسلم، لكن يمكنني أن أكون مسلماً رديئاً. وما من انفصام في الشخصية هنا. وعلى العكس من ذلك، فمع مجيء طالبان أو سافونارول(*) تغيَّر كل شيء: بات المعيار واضحاً وينبغي تطبيقه تطبيقاً شاملاً.

تنجم المشكلة عن انقطاع تناسق الحركة وضمور أفق المعاني. وإذ ذاك يستبين الطلاق بين ديني وثقافة: في نظر الديني، تكفّ الثقافة عن كونها دنيوية لتصبح وثنية.

إن انسحاب الديني من الثقافة ظاهرة جوهرية لتطور الديني في الحقبة المعاصرة. وهي نتيجة للعولمة ووسيلة لها في آن وتفسر جيّداً نجاح الأشكال الأصولية للديني. وليس المقصود هنا والحالة هذه ظواهر تثاقف: فما هذا بتصادم بين ثقافات مختلفة بل هو انفصال بين ثقافة ودين.

(*) Jerôme Savonarole أو Jérôma Savonarola واعظ إيطالي (١٤٥٢-١٤٩٨) انتمى إلى الرهبان الدومينكان في بولونيا. بدأ الوعظ من دون أن يحقق نجاحاً يُذكر في عدة مدن فلورنسية قبل أن يصبح رئيس دير سان ماركو في فلورنسة (١٤٩١). كان يستمع إلى مواعظه الآلاف من الذين يتنبأ لهم بعودة زاريوس (ملك فارسي حرر اليهود من الأسر في بابل وسمح لهم بالعودة إلى فلسطين ولذلك لُقّب في التوارة بالمسيح). بعد غزو شارل الثامن لإيطاليا تحوّل ساغونا رول إلى زعيم سياسي. وأقام في فلورنسة نظاماً دينياً سياسياً وأجرى تعديلات دستورية وقضائية ومالية وأصلح بعض العادات. أدّى تقشفه وتصلّبه إلى انقسام الفلورنسيين ما بين «ساخطين» عليه و «بكّائين» من أنصاره. انتهى أمره محكوماً بالإعدام شنقاً وأحرق جسده مع اثنين من أنصاره. (المترجم)

٢ ـ الطلاق: الثقافة باعتبارها وثنية جديدة

يقع انسحاب الديني من الثقافة عندما ينفصل المعيار الديني عن الثقافة[١]. بالنسبة إلى الديني، تبدو الثقافة فجأة كوثنية وليس كحقيقة دنيوية أو علمانية فقط، يحملها الدين كظل له.

يحدث هذا طبعاً في المجتمعات التي عرفت سيرورة عَلْمَنة، كما سنرى في ما بعد. لكنْ ما من علاقة آليّة بين انسحاب ثقافي وَعلْمنة: فكما رأينا، يمكن لمجتمع مُعَلْمَن أن يبقى دينياً على الصعيد الثقافي، لكن، بالعكس، يظهر الانسحاب الثقافي كذلك في مجتمعات تطمح أن تكون دينية بعمق أيضاً، غير أنها لم تعُد تَعقِل هذا الديني في إطار ثقافة تقليدية معقّدة، كما هي الحال في البلدان ذات الثقافة المسلمة. وعلى ذلك قد يقع الطلاق بين دين وثقافة خارج سيرورة علمنة تقليدية.

في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٧، تحدّثت الصحافة المغربية عن شريط فيديو مُتداوَل على شبكة الإنترنت، يصوّر «زواجاً مِثلياً» في مدينة قصر الكبير: رجل في ثياب امرأة يرقص وسط المدعوين. ويا لها من فضيحة مُنكرة! والحال أن ما جرى تصويره كان في الواقع احتفالاً تغريمياً، وفقاً لطقوس تقليدية، في مناسبة عيد «وليّ» محلي هو سيدي مظلوم. يبقى الأمر إذاً محصوراً في الهوامش المقبولة حتى الآن لتقليد يزعم أنه ديني، وقد يكون مرتبطاً أيضاً بموسيقى الغناوي، أي الموسيقى التي طالما عزفها المتحدّرون من عبيد سود «غينيين» تركوا أحفاداً في المملكة المغربية. غير أن ما كان هامشياً ومقبولاً في آن أصبح فجأة موضوع فضيحة وما عاد مفهوماً كتعبير عن ثقافة هامش شعبية (هامش بمختلف معاني الكلمة: اجتماعيّ، لأنه مُقترن بصبيان السوء والدونيين طبقياً، ونفسيّ، لارتباطه بالشفاء، وأخيراً ديني لأنه مقرون بـ «عبادة أولياء» تنكرها السلفية المحيطة). بادئ ذي بدء لم يعد ثمة من هامشية، لأن الاحتفال الذي

---

(١) Danièle Hervieu - Léger, *Catholicisme*..., op.cit.

صوّره أحد المشاركين فيه وضِع فوراً على جهاز إلكتروني وجرى بثه في كل مكان: بواسطة التكنولوجيا، اقتُطِعَ الحادث من سياقه وعُرض بصورة إجمالية. وبعد ذلك قُرِئَ من خلال معايير واضحة، هي والحالة هذه أصولوية ـ جديدة وغربية في الوقت نفسه: إدانة المثلية الجنسية، ولكنها مثلية كما حدّدها الغرب (استناداً إلى طبيعة الأشخاص الذين يقترفونها وليس إلى الفعل نفسه). وبالفعل فإن موضوع شَرْعَنة «زواج المثليّين» يُحرّك منذ بعض الوقت المسرحَ السياسي في البلدان الغربية ويدخل في حملاتها الانتخابية: غير أنه سرعان ما انتشر في العالم أجمع باعتباره نموذجاً عالمياً، مفصولاً عن أي سياق ديني، أو ثقافي، أو شرعي ببساطة.

في الواقع، ما هو التعريف الشرعي للزواج؟ الزواج في الشريعة الإسلامية هو عقد بسيط أقرب إلى عقد تضامن مدني(*) فرنسي منه إلى الشكل المُعَلْمن للزواج المسيحي، الذي يبقى راسخاً في القانون على الطراز النابليوني. والحال أن رمزيّة الزواج «الغربي» هذه تصبح فجأة شكلاً عالمياً يُبطل القانون الإسلامي كما يخنق المتخيَّل الثقافي المحلي. وعلى نحو مُوازٍ يُنجز المعيار الديني الإسلامي الواضح، السلفي والحالة هذه، العملية نفسها: مَحْو المتخيَّل الثقافي المحلي والالتصاق بهذا المفهوم القانوني للزواج الغربي. يختفي المتخيَّل وراء الحقيقي في ما هو رمزي. ويُؤثِر المُضْمَر أن يكون صريحاً: عند كثير من المغربيين، إذا كان ما يرونه في شريط الفيديو يبدو لهم مناقضاً لدينهم ولثقافتهم على السواء، فذلك بالضبط لأن المعيار الديني محا المتخيَّل الثقافي. إن الإنترنت تخلق فضاء متجانساً وغير مُتميِّز، على مرأى من الجميع. فلا يبقى ثمة مركز ولا هامش، وما من تدرُّج في المعيار بعدُ ولا تغيّر، هذا من جهة، وخصوصاً، من جهة أخرى، أن المعيار مُحدّد باعتباره معياراً دينياً وعالمياً

(*) P A C S: عقد مُبرم بين شخصين أعزبين من الجنس نفسه أو من جنسين مختلفين لإضفاء إطار شرعي على حياتهما المشتركة. (المترجم)

انطلاقاً من نموذج مثالي («زواج المثليين») مُستعار من الغرب الراهن.

إذاً ما مِن سيرورة عَلْمَنة هنا من شأنها أن تجعل احتفالاً كهذا غريباً في نظر الرأي العام، بل سيرورة أصولوية جديدة، أي عملية تأكيد معايير دينية عالمية وتجريدية، مفصولة عن أي قرينة ثقافية. إن السُّخْط المقدّس هو من الجهل المقدس حقاً.

على أن ظاهرة الانسحاب الثقافي هذه تبدو أيضاً بصورة أقوى في المجتمعات المُعَلْمَنة، لأن الدنيوي هنا فقَد أسانيده الدينية. وعندئذ يشقّ على الديني معاودة الاتصال بمجتمع مطروح من الآن فصاعداً باعتباره مُغايرَة. إن المَعْلَم الثقافي والمعلم الديني مفصولان. وحاجة الطائفة الدينية إلى أن تستجمع نفسها في طهارة الإيمان وحدها تحملها على أن تفصل طوعاً المعالم الدينية عن ثقافة مدرَكة باعتبارها وثنية، وأن تبذل من ثم قُصارى جهدها للاستئثار بتلك المعالم؛ تُلقي الطائفة على نفسها نظرة أقلّويّة، وإن كان الدين الذي تنتسب إليه أكثرياً من الناحية الاجتماعية ـ تلك هي حالة البروتستانتية في الولايات المتحدة والإسلام في الشرق الأوسط.

في حزيران/ يونيو ١٩٩٧ طلب بطريرك البندقية الكاثوليكي، الأسقف سكولا، سحب العرض الراقص «ألعاب المخلّص» Messiah Games (لفليكس روكرت) من مهرجان البندقية الذي يُقام مرّة كل سنتين، لأن هذا العمل، في رأيه، عبارة عن إعادة قراءة سادية ـ مازوشية لآلام المسيح. وفي شباط/فبراير ٢٠٠٥ كسبت جمعية قريبة من الأسقفية الفرنسية، تدعى «معتقدات وحريّات»، دعوى ابتدائية تقضي بمنع إعلان لمصمّمَي الأزياء ماريته وفرنسواز جيربو، يستعيد لوحة ليوناردو دافنتشي «العشاء السرّي»، ولكنه يستبدل بالحواريين نساءً صغيرات السنّ شبه عاريات. وقد اعترفت المحكمة بالضرر اللاحق بجماعة من الناس يمكن أن تحسَّ بأن مشاعرها قد مُسّت: لم تقُم المحاكمة على قرينة التجديف (الذي لا وجود له في القانون الفرنسي) ولكن على «ثمن الألم»

Pretiumm doloris و . . . معاداة العُنصرية، أي الدفاع عن جماعة محدّدة بناء على عنصرها، وتوجُّهاتها الدينية وميولها الجنسية. يكتسب هذا الحكم، الذي أُلغي بالاستئناف، أهميته من حيث فصله على وجه الدقة المَعْلَم الثقافي عن المَعْلَم الديني. إن جماعة المؤمنين تمنح نفسها نوعاً من حق النشر في ما يخص المَعْلَم الديني، وهو في هذه الحالة إخراج نصّ مقدّس، في حين أن لوحة دافنتشي تُعتبر جزءاً من التراث الفني المشترك. هذا الأمر يسبّب مشكلة، لأن هذه الرموز الدينية (العشاء السرّي) إما أن تكون عالمية وتنتمي إلى ثقافتنا الغربية، وإما أنها خاصة بجماعة المؤمنين، ممثلين والحالة هذه بمؤسسة، هي الكنيسة الكاثوليكية. ولكن الرموز الدينية في مجتمع كالمجتمع الأوروبي، حيث الفن والدين مترابطان ترابطاً وثيقاً، تخص المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء. ومن شأن كل ثقافة حيّة أن تكون على الدوام عُرضة لانحرافات، وتقلّبات، وقراءات ثانية، حتى في أكثر مظاهرها ابتذالاً (مثل التجديفات أو الأيْمان الكاذبة الكبكية).

والحال أن الفاتيكان يدأب منذ بضع سنوات على التذكير بالأصول المسيحية لأوروبا، وطالب برلمانيون أوروبيون ديموقراطيون مسيحيون بأن تكون هذه الأصول ملحوظة في ديباجة الدستور الأوروبي المقبل. ولكن القول بوجود ميراث مشترك يعني الترخيص لكائن من يكن بالاستحواذ عليه، ومن ضمن ذلك استخدامه في مجال السخرية، أو لأغراض تجارية ويا للأسف. والاعتراض على التتجير يتعدّى طبعاً جماعات الناشطين الكاثوليك. ولكن إذا ما كان الإعلان قد استولى على لوحة العشاء السرّي فما ذلك إلاّ لأن هذه اللوحة تكلُّمنا. وما هذا الانحراف باللوحة عن طبيعتها إلاّ تكريم لأُلْفَة الأسانيد الدينية (مثل هذا الإعلان لن يكون مفهوماً في اليمن على سبيل المثال). ثم إن منع الاستخدام التهكّمي، لا بل التجديفي، لمثال ديني يؤول إلى إقصائه عن حقل الثقافة لوضعه في حقل المقدّس وحده. عندئذ يصبح مِلكاً لطائفة المؤمنين من دون غيرها، التي تطلب الاعتراف بها بهذه الصفة. ولا تعود الثقافة هي التي تؤسّس الهوية بل الإيمان

وحده. والدين «المحض» هو الذي ينفصل عن كل إسناد ثقافي. وإذ تحتفظ الكنيسة لنفسها بحق التحكم في إرادة الرموز الدينية فإنما تؤكد عكس ما أرادت أن تقوله في إلحاحها على أهمية الثقافية المسيحية في أوروبا: إنها لا تدافع عن عالميتها (وإن ظنّت أن خصوصيّتها ذات قيمة عالمية) بل عن طائفة مُنطوية على نفسها، أقلّويّة، وتلتمس من القانون حماية حساسية أعضائها. وهي تتبع منطقاً مُتطيِّفاً هو المنطق عَينه الذي يريد أن يدافع عن حقوق مثليي الجنس أو حظر الدعابات الفلوسية(*). وتصرّفها منسجم مع ما يُلاحَظ في الحقل الديني، ابتداء من الملاحظ في المجال الإسلامي: تزدهر حركات الإنعاش الديني بفصلها الدين عن الثقافة، عازلة المعالم الدينية عن كل سياق اجتماعي، ومُحدِثة قطيعة نهائية بين مؤمنين وغير مؤمنين، وجاحدين أو مشككين. بَيد أن الثقافة المسيحية إلى هذا الحدّ أو ذاك التي يمكن لأوروبا أن تدّعي الانتساب إليها شرعاً ليست على شيء يُذكر مع الإيمان، المحض وما أوْهَنه والحال هذه، الذي يلتمس الساعةَ الحمايةَ من المحاكم. هوذا الدين يغادر الثقافة: لقد غدت الكنيسة وكيلاً للعلمنة فعلاً.

في العالم الإسلامي أمثلة على ذلك، أغربها ما تطرّقنا إليه سابقاً، وهو الحظر الذي فرضته وزارة الداخلية الماليزية على المسيحيين مانعة إياهم من استخدام لفظ الجلالة «اللَّه» في مقابل كلمة «ديو» Dieux، فكلمة «اللَّه» يجب وَقْفُها للدلالة على إله المسلمين. والحال أن المقصود بكلمة «اللَّه» في العربية هو الإله بعامة، كما يتضح من خلال تداول المسيحيين العرب لاسم اللَّه. هنا أيضاً يبدو المَعْلَم الديني مفصولاً عن استخدامه الثقافي (اللغوي في هذه الحالة) ومُحْتَكَراً من قِبل دينيّ هويّتيّ.

إذاً يرى المؤمنون إلى الثقافة المحيطة باعتبارها اعتداءً على الدين،

(*) Sexistes: فلّوسيّة، نسبة إلى القائلين بتفضيل الذكر على الأنثى. (المترجم)

وتجديفاً دائماً. غير أن انسحاب الديني من الثقافة هذا يعمل في الاتجاهين: يفقد الديني مَرْساه الثقافي، وتنسى الثقافة مصادرها الدينية وكل معرفة دنيوية بالديني. وإذا كان مألوفاً في العالم الإسلامي المعاصر الالتقاء بمثقفين علمانيين، لا بل مُلحدين مُعلَنين على رؤوس الأشهاد مثل عبد الوهاب مؤدّب، متمتعين بثقافة دينية متينة، فقلّما توجد هذه الحالة في الغرب المسيحي ـ سابقاً. كانت لدى مناهضي الكهنوت في القرن التاسع عشر ثقافة دينية، لأنهم غالباً ما كانوا يأتون هم أنفسهم من مَسارِب دينية (مدارس كهنُوتية صغيرة، كلّيات تشرف عليها جمعيات دينية تعليمية من بينها اليسوعيون)؛ وفي المقابل غالباً ما يكون أذرِيّو القرن العشرين أكثر تسامحاً حيال دين يبدو لهم غير ملائم، وغريباً، ودخيلاً أو شاذاً إلى أقصى درجة، أكثر مما هو مُتَهدِّد ـ تشهد على ذلك شعبية يوحنا بولس الثاني ـ، لأن هذا الدين خارجي بالنسبة إليهم. وليس من قبيل المصادفة أن يُصار في فرنسا منذ نهاية القرن العشرين إلى التفكير في اعتماد تعليم دنيوي وعلماني للواقع الديني، إذ لم تَعُد ثمة معرفة دنيوية بالديني. والحال أننا نشهد مُفارقة: فمن يعود إلى الديني، متحوّل أو مولود من جديد، فإنما يفعل ذلك على جهلٍ منه بالمعرفة الدينية، التي يمكن له، أو لا يمكن، امتلاكها في ما بعد، ولكن باعتبارها على وجه الدقّة معرفة مفصولة عن أي سياق ثقافي. إن تقهقر المعرفة الدينية، كما سوف نرى، لأمر مدهش في الأوساط الأصولية.

٣ ـ الثقافة نَسَّاءة الديني

ثمة لازِمةٌ مألوفة اليوم مُفادها: أن الثقافة نسيت جذورها الدينية. وما ذلك بدافع من مقاومة الكهنوت أو من وضعية معادية للدين. بل هو من الجهل. وما عاد يُعلَم ما هو الديني، حتى مع الاستمرار في استخدام العلامة الدالّة. في عام ٢٠٠٦، أُجري في فرنسا استطلاع للرأي العام طُلب فيه إلى عيّنة من المستطلَعين

الإجابة صراحة بنعم عن السؤال «هل أنت كاثوليكي؟»[١]. وقد أجاب عن السؤال التالي «ما السبب الرئيسي الذي يجعلك تصنّف نفسك كاثوليكياً؟» ٥٥٪ من المستَطْلَعين قائلين لأنهم وُلِدوا في عائلة كاثوليكية، و٢١٪ فقط لأن لديهم الإيمان. وأُفيد أيضاً أن ٢٦٪ من الأشخاص الذين قالوا إنهم كاثوليك في فرنسا يعتبرون أن وجود اللّه مؤكد. وفي عام ٢٠٠٧، قدّم أُسقُف باريس، أندريه فان ـ ترْوا، الثبْت التالي بواقع الحال: «من جرّاء الانخفاض الكبير في التعليم الديني لم يكن بوسع عدد كبير من البالغين اتخاذ موقف من الإيمان المسيحي، لأنهم يجهلون كل شيء عنه. فرموزه، وكلماته المرجعية، أصبحت عندهم عناصر غريبة أو دخيلة! ثم إن عدداً مُعتبراً من الكاثوليك لم يقيسوا بعد حجم النتائج الاجتماعية لهذا التحوّل. وهكذا فإن القِيَم التي تُشكّل نقاط استدلال في المجتمع لم تَعُد هي الإيمان باللّه، ولا محبة القريب، ولا الهدف الأولوي للتقاسُم، ولا المقدرة على خدمة الآخرين»[٢]. ويقول في موضع آخر، بصدد التعليم الديني الجديد: «ليس المقصود تمتين الإيمان أو نقله بقدر ما إن المطلوب هو تلقين الإيمان، في ظروف يقول فيها ٥٪ فقط من أصل ٧٠٪ من الفرنسيين إنهم كاثوليك حقاً وممارسون للشعائر الدينية»[٣].

وعلّق الأب مادلين على هذا الاستطلاع قائلاً: «هل يمكن الكلام على ثقافة أقلّية؟ بلا أدنى شك، إذا أُخذِ في الاعتبار الكاثوليك الذين يضعون إيمانهم موضع التطبيق. ولكن بالنسبة إليّ، أنا مَن يعيش في بروكسل، لا يتعلّق الأمر بخاصية فرنسية. وحديثاً أكّد أُسقف بلجيكي أن كنيسته ستجد نفسها عمّا قريب أقلّية، كما الكنيسة في تركيا، في مظهر التأثيرُ فيه لم يعد تأثير الشكل الجوهري [...]. وقد هبط عدد الأولاد الذين تلقّوا تعليماً دينياً إلى مستوى مُنخفض جداً

(١) Sondage du CSA de décembre 2006.

(٢) Mgr Vingt-Trois dans *Le Figaro* du 23 novembre 2007.

(٣) Vanny Capel, «Le Catéchisme en quête de nouvelles ouailles», *Le Figaro* du 25 août 2006.

في فرنسا، وهذه النقطة، المفقودة في الاستطلاع والتي تُلقي عليها الكنيسة غِلالة حييَّة، مسألة جوهرية مع ذلك. وهي تفسّر لماذا، ونحن في الجيل الثاني غير المتلقي للتعليم الديني، لا يُقبِل الكاثوليك الفرنسيون على الالتزام بأركان العقيدة. إنهم ما عادوا يعرفونها بكل بساطة!»[1]. هذا الجهل يُقلق أوساطاً علمانية حتى: في فرنسا، يستجيب إطلاق المعهد الأوروبي لعلوم الأديان في باريس، عام ٢٠٠٦، لطلب معرفة دنيوية بالدين. ولكن كيف يُعلَّم الدين من دون الكلام على الإيمان؟

إن الشكوى تعمّ الأديان كافة[2]. وثمة أديان، ومنها أديان أكثرية، تحدّد لنفسها هدفاً أن تهدي مجدداً إلى الدين أناساً ينتسبون إليه اسمياً ولكنهم فقدوا كل معرفة دينية: هذا هو الهدف الذي تسعى لتحقيقه حركات مثل التبليغ في الإسلام أو حركة لوبافيتش في اليهودية[3]. فالمُتعيِّن عندهم هو إعادة ربط الانتماء الاسمي بممارسة حقيقية.

في ربيع العام ٢٠٠٦، شهدت الطرق السريعة في كبيك حملة إعلانات غريبة: حملت اللوحات الإعلانية شتائم، أو تجديفات، كبيكية نموذجية مثل «خيمة العهد» و«كأس» مكتوبة بالخط العريض، تليها بخط أصغر تعريفات دينية بهذه العبارات. وقد أُطلق هذه الحملة مطران مونتريال، وكانت غايتها التذكير بأن هذه التجديفات ذات أصول مسيحية. فالمرء لا يجدّف أو لا يُقسِم إلا بما هو

---

(١) *Le Figaro* du 10 octobre 2007.

(٢) Yair Ettinger, «Until ignorance us, *Haartz* du 18 juillet 2007.
ينقل المقال كلام زائر يهودي أميركي يشكو من أن محادثيه المثقفين في إسرائيل يجهلون حتى وجود صلاة *havdalah*، التي تُعيّن نهاية السبت.

(٣) Jacqueline L. Salmon, «The offbeat is helping some jews reconnect, chabad rabbis' modern outreach methods are controversial but forge ties», *Washington Post* du 27 mais 2007, P. CO1: «With ice cream sundaes: iPod giveaways, spa days and yoga classes, a group of Orthodox rabbis in the Washington area is employing decidedly unorthodox methods to address a growing problem: the fading involvement of Jews in local Jewish life».

مقدّس، بالمعنيين اللذين تدل عليهما كلمة Jurer[1]، والحال أن الناس عندما يستمرون في القسم أو التجديف من دون أن يعلموا علامَ يقسمون أو بِمَ يجدّفون، فذلك لأن الثقافة المهيمنة فقدت كل مرجعية دينية. ولم تجد الكنيسة شيئاً أفضل من اعتمادها على هذا الجهل الدنيوي لكي تمرّر معرفة دينية، أو تذكّر بأنها موجودة بكل بساطة[2].

يدور في العالم المسيحي سجال جديد حول الأعياد الدينية. وكان الاحتفال بعيد جميع القديسين، الوافد إلى فرنسا في نهاية التسعينيات من القرن العشرين، قد أثار حَنَق بعض الأساقفة الذين رأوا فيه عيداً «وثنياً»، وهو وصف صحيح تماماً ويؤكد بالضبط هذا الانزلاق من جانب الدنيوي في الوثني، الذي يُمعِن في عزل الديني عن الثقافة. ويبدو إخراج عيد الميلاد عن طبيعته المسيحية بَدهِيّاً. فالناس ما عادوا يذهبون إلى قُدّاس مُنتصف الليل إلاّ نادراً، وأصبح «بابا نويل» «وسانتا كلوز» أهمّ من المسيح. غير أن هذا الخروج عن المسيحية بات واضحاً في إطارِ «مُتعدِّد الثقافات» حيث ترتفع أصوات تُنادي بإزالة كل مرجعيّة مسيحية لصالح حِياد ديني: في الولايات المتحدة بات مألوفاً منذ الآن الاستعاضة عن كلمة «عيد الميلاد» بكلمة «يوم عطلة» أو يول (كلمة جرمانية تعني اعتدال كانون الأول/ ديسمبر)؛ وتدأب المخازن الأميركية الكبرى على رفع رايات وشرائط تحمل عبارة الترحيب بالموسم بدل «عيد ميلاد سعيد»، ما يُؤذي مسيحيين كُثراً[3].

ولكن في مواجهة هذا الطلاق بين ثقافة دنيوية ودين يبرز موقفان متعارضان

---

(١) ما يثير الاهتمام من جهة ثانية أن تلك الشتائم أو التجديفات جنسية أو بِرازِيّة أساساً باللغة الفرنسية السائدة في فرنسا، لكنها مُقدّسة في مفردات الكنيسة في كبيك: دليل على التجدُّد الكاثوليكي للثقافة الكبيكية.

(٢) Doug Strul. «Quebecers Turn to Church Terms, Rather than the Sexual or Scatological, to their Anger», *Washington Post* du 5 décembre 2006, P. A21.

(٣) Richard Willing, «Christians protest actions that play down Christmas' religious nature», U S A. *Today* du 21 décembre 2004.

لدى السلطات الدينية المسيحية، موقف أولئك الذين يريدون إعادة تنصير الميلاد، مقاتلين لئلا تصبح كلمة عيد الميلاد مَنسيّة ولكي يعيدوا بذلك وصل المعالم الدينية والثقافية (انظر إعلان البابا بنديكتوس السادس عشر في ٩ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦ الذي يطلب إبقاء العلامات المسيحية التفاخرية مثل الصليب الذي يحمل جسد المسيح مصلوباً معروضة في الصفوف والمحاكم)، وموقف القريبين من تراث بروتستانتي أصولوي، الذين يريدون الفصل التام بين الحقل الديني والحقل الدنيوي الذي يعتبرونه وثنياً بنيوياً؛ والمِثال الذي يَقتدي به هؤلاء طردُ التجّار من الهيكل، وهو موضوع متواتر لدى عالم اللاهوت كارل بارث. ونعلم، في الواقع، أن إرادة الفصل بين الدولة والدين لدى البروتستانت لا تصدر قطعاً عن النزعة التحررية Liberalisme، بل هي بالعكس تنمّ عن شكل من أشكال الأصولوية (ما يوجد نظيرٌ له في المذهب الشيعي في الإسلام). وكان الطهريون الأميركيون لا يحتفلون بعيد الميلاد، وكان الكونغرس الأميركي في أوائل القرن التاسع عشر يلتَئِم في ذلك اليوم، لأن البروتستانت المتشدّدين لا يجدون في الكتاب المقدّس أساساً لهذا الاحتفال. ويمكن التذكير بأن عيد الميلاد الحديث (عيد عائلي يُحتفل به حول المدفأة، مع هدايا وشجرة الميلاد) هو في الواقع خطوة أولى نحو إزالة الطابع المسيحي عن ولادة المسيح، لأن هذا العيد ظهر أولاً في إنكلترا الفكتورية إثر صدور كتاب شارل ديكنز «ترانيم الميلاد»، وعلى قطيعة فعلية مع الاحتفال المسيحي المعمول به آنذاك، عندما يغادر المؤمنون دفء المنزل ليسيروا في الطقس البارد وظُلمة الليل متوجّهين إلى الكنيسة. مرّة أخرى، يتكشّف «تقليد مسيحي» عن اختراع ثقافي.

هذا «التوثين» للأعياد الدينية يوجد في اليهودية كما يوجد في الإسلام: ففي الولايات المتحدة ارتفع عدد الدجاجات الرومية الحلال في مناسبة «عيد الشكر» ارتفاعاً مُذهلاً منذ العام ٢٠٠١ (هنا يوضع مَعْلَم ديني مُسلم، الحلال، على مَعْلَم ثقافي أميركي؛ دونما اكتراث بالمدلول الديني للعيد)، وباتت الأديان اليهودية ممتزجة في معظم الأحيان بأديان مسيحية، ولا سيما عندما تتفق

مواقيتها، وهو ما يحمل على معاملة المعالم الدينية من الجهتين وكأنها معالم ثقافية[١].

على أن الطلاق بين دين وثقافة يستتبع من حيث التعريف زوال ما بين الاثنين، أي التدرُّج. وهذا الحيِّز الانتقالي بين عدم الإيمان وجماعة الإيمان يؤلِّف من حيث التعريف أيضاً حيّز الثقافة الدينية. وكان قد أنشئ في منتصف القرن العشرين كموضوع اجتماعي، عندما جرى تصنيف المؤمنين تبعاً لدرجة ممارساتهم (الكاهن القانوني بولار، الذي كان قسّاً، وغبريال لوبرا). وهو يُبرِّر أشكالاً من الرعائية مُعدَّلة وضلوعاً للكهنة في أنشطة عَلْمانية، بالغاً ذروته في مغامرة الكهنة العمّال. وكان مَجْمَع الفاتيكان الثاني قد أيَّد بعد حين «تجسُّد المسيحية» هذا في الحاضرة الإنسانية. ولكن مع مجيء البابا يوحنا ـ بولس الثاني في عام ١٩٧٨ لوحظ انطواء على «جماعة الإيمان» حيث يظهر «شعب اللَّه» على المسرح أمام وسائل الإعلام؛ لقد امّحى التدرُّج وراح يحلّ محلّه على نحو مُطَّرد مبدأ «نكون أو لا نكون». وكما سوف نرى، فإن الأديان إذ تُضيِّق معايير الانتماء[٢] فإنما تُسهم أيضاً في هذا التفرُّع الثنائي المتنامي، وفي هذا الاندثار المُحيق بثقافة دينية دنيوية. لقد بات الدين معقولاً بمقولات «ممتلئ ضدّ فارغ»، وانتماء، والتزام، وهويّة، وليس الحضور في العالم. إن العالم، أي المجتمع المحيط، يغدو مُريباً، مُتَهدِّداً، مُلوِّثاً، لأنه مُعاد، مادّيّ، نجِس، وبكلمة: وثنيّ.

---

(١) Candace Rondeaux, «Area muslims develop a taste for turkey, distributors of specially prepared birds are Catering to a fledgling trend», *Washington Post* du 24 novembre 2006, P. B03. Pour Hanukkah: Tami Abdollah, «Searching for genuine faith in an assimilated holiday, «Although Hanukkah» is marked with minor celebrations elsewhere in the word, it tends to be treated as «Jewish Christmas» in the U S», *Los Angeles Times* du 16 décembre 2006.

(٢) انظر في ما تقدَّم طَعْنَ محكمة حاخامية في صحة اعتناق بعض الأشخاص للدين اليهودي لأنهم لم يبرهنوا بعد ذلك على ممارسة مُنتظمة للشعائر.

٤ ـ الحداثة الوثنية: آلهة الإنسان الملحد الجديدة

لا شكّ في أن الديني يرى إلى الخروج من الثقافة على أنه خيانة من قِبل الثقافة لا باعتباره انسحاباً من قِبل الديني («يا فرنسا، يا ابنة الكنيسة البكر، ماذا فعلت بوعود معموديتك؟» يهتف يوحنا بولس الثاني في أثناء زيارته الأولى إلى باريس في عام ١٩٨١)، أو بوصفه «غزواً ثقافياً» (تجاوز وفرهانجي في إيران).

إن نهاية ضَبْط تناسق الحركة والأفق المشترك لثقافة دينية لا يتأتّى من نسيان الثقافة للدين فحسب، بل مما تدّعيه من قِيَم جديدة ومراجع جديدة مناقضة لتلك الموجودة لدى الديني. واليوم يدين الدينيُّ الوثنيةَ الجديدة الثقافية. طبعاً، هذه القِيَم والمراجع لا تنتشر البتة كمنظومة متجانسة تسعى إلى الحلول مكان الدين ـ هذا ما كانت عليه الإيديولوجيات الكبرى مثل الشيوعية، ولقد كان في الصراع الدائر بين المسيحية والماركسية فِعلُ تناسُب، يعترف به الفريقان في معظم الأحيان؛ كانت لديهما رؤيتان للعالم تدّعي كل منهما في الواقع أنها تُجيب عن الأسئلة نفسها. أما الثقافة الوثنية الجديدة في هذه الأيام فلا تحمل منظومة قِيَم أو مراجع متجانسة.

ما هي تلك النماذج الجديدة؟ إنها تدور حول موضوعين: من جهة، الجنسانية والمرأة والإنجاب، ومن جهة ثانية المكان الممنوح للفرد، وإذاً للحرية، والريبة تجاه كل نظام مُتعال. والاثنان مترابطان أشدَّ الترابط طبعاً: لقد حلّ الكائن البشري محلّ اللّه. ويستوي صعود الحركة النسوية ومطالبتها بالمساواة مع الفكرة القائلة بأن الحرية الفردية تغلب الطبيعة: وهذا الأمر في صُلب الجدال الدائر حول الإجهاض، ففيه وحده تتجسّد تغيُّرات النماذج كافة. فلم يعد الجنس الأحيائي هو الذي يُحدِّد النوع، والإنجاب لم يغدُ اختياراً فحسب بل يصبح مصطنعاً على نحو مطّردّ، وتكفّ العائلة عن كونها الإطار الضروري للبنوّة، ويدّعي الفرد أنه يُحدِّد نفسه بنفسه، في بدَنه (جراحة التجميل)، وانتماءاته وتناسُله. ولم يقتصر الأمر على انفصال القِيَم عن الطبيعة، ولا نكران كلّ تعال فحسب، بل إن مفاهيم القيمة، والمعيار، والأخلاق، باتت

بذاتها مثار جدال، ولو أن الكلام على المعايير العالمية (القانونية والسياسية، مثل الدَّمَقْرَطة) لم يكن يوماً من الكثرة بمقدار ما يحدث في هذه الحِقبة. فليس المقصود إذاً مقابلة عالم متحرّر من دون معايير بعالم خاضع لنظام مُتعال، بل المقابلة بين تعريفين جوهريين مختلفين للطبيعة الإنسانية. ولا جدوى من الإشارة هنا إلى أن مفهوم الحرية الفردية والشخص ينحدر من رَحِم مشترك للغرب المسيحي. إن عمليات إعادة التركيب تحصل بمنأى عن سُلالة المفاهيم.

غير أن إدخال هذه النماذج الجديدة لم يكن مسؤولاً في ذاته عن فصل الديني عن الثقافة، لأن الأديان جميعها خبرت تجربة التكيُّف. ثم إن الدين خاضع هو أيضاً لتبدُّل النماذج الثقافية. وكما ذكر المؤرّخ فون غرييرز بصدد مرحلة الإصلاح الديني في أوروبا فالثقافة تتمتع باستقلال ذاتي بالنسبة إلى الديني: إن التغيُّرات التي تطرأ على التديُّن، وعلى الموقف حيال الدين، تسبق التغيّرات الدينية بحصر المعنى؛ ففي أوروبا إصلاح قَبْليّ من جهة، أي تغيّرات لن تكون نتيجة للإصلاح الديني بقدر ما هي من موجبات هذا الإصلاح؛ ومن جهة ثانية يُلاحَظ أن التطوّرات متوازية في العالم الكاثوليكي والبروتستانتي في غضون القرنين السادس عشر والسابع عشر (اهتمام بالتربية، مثلاً). وباختصار فإن عدداً معيّناً من الأشياء التي تُعتبر نتائج للتغيّرات الحاصلة في كنف الديني هي أيضاً أسباب لتلك التغيُّرات.

في غضون القرن العشرين شهدت الأديان الكبرى حركتين متناقضتين: إحداهما تنزع إلى التلاؤم، لا بل التكيّف مع التغيّرات الثقافية؛ والأخرى تؤكد حالة القطيعة مع النماذج الثقافية وتشهّر بها بوصفها وثنية جديدة. والجدل الدائر على سبيل المثال بين معارضي إباحة الإجهاض ومؤيدي إباحته هو أكثر من إطالة للصراع بين «عَلْمانيين» و«دينيّين»، لأنه لا يدلّ على صراع على السلطة بل يُعبّر عن صراع على القِيَم الجوهرية. والأمر يتعدّى فعلاً دفاعاً حِرَفياً تتولاّه مؤسّسة دينية أبويّة، حليفة اليمين المحافظ. فالكنيسة الكاثوليكية المنخرطة، منذ صدور

الرسالة البابوية هيمانوفيتا Humanoe Vitæ، في النضال ضد الإجهاض وفي سبيل تأكيد أوليّة الحياة في أشكالها كافّة، لم تأخذ لهذا السبب جانب اليمين المحافظ التقليدي أو المحافظ الجديد (ما عدا حالات معيّنة ومحدّدة بدقة: اليمين المسيحي الأميركي والرئيس جورج بوش، الأُسقفية الإسبانية والحزب الشعبي بزعامة ماريا أزنار). وفي ما يتعلّق بالهجرة، والبيئة، والعلاقات الاجتماعية، على سبيل المثال، تتخذ الكنيسة على العكس من ذلك مواقف أكثر تقدميّة من تلك التي يتخذها المعسكر المحافظ.

أ) النماذج الجديدة: الجنس، والمرأة، والجنسية المِثلية

حول هذه المسائل الثلاث انفجر التوافق النسبي وضبط تناسق الحركة اللذان كانا مسيطرين وتطايرت شظاياهما في كل مكان في نهاية القرن العشرين.

فقد غدت عِفّة الكهنة مثلاً مسألة مركزية في الكنيسة الكاثوليكية اليوم، لأنها تبدو غير لائقة في العالم الغربي الراهن (وقد كانت كذلك في الإسلام دائماً). والحال أنها كانت مسألة لا تُسبِّب مشكلة تُذكر في القرون الوسطى؛ إذ بمعزِل عن الممارسات الحقيقية للأشخاص المعنيين، كانت العِفّة في المسيحية إيجابية ثقافياً، وعلى ذلك كانت المخالفة معيشة باعتبارها مشكلة هامش، لا تُعرِّض القِيَم المركزية لأنها لم تكن مُدّعاة؛ فعند الكهنة كانت المخالفة تُعالَج في حيّز الهوامش (حيّز اجتماعي مع الدعارة، وحيّز الضمير الشخصي مع فكرة «ضعف الجسد»، وحيّز طقسي في إطار الاعتراف). غير أن إرشاد الكنائس بشأن العِفّة لم يعد مسموعاً اليوم، لأن الجنسانية أصبحت قيمة بحدّ ذاتها: عزوبة الكهنة لدى الكاثوليك، والتعفُّف كطريقة لمنع الحَمْل أو كوسيلة لمكافحة السيدا، والبكارة حتى الزواج، ورفض الطلاق لدى الإنجيليين والكاثوليك على السواء، كل ذلك يبدو غير ملائم من الآن فصاعداً. وما كان مَعيشاً في الهامشية (إجهاض، جنسية مثلية، تعاطي المخدّرات، دعارة) ينتقل اليوم إلى العلانيّة، إما بناءً على إرادة الفاعلين (حق الإجهاض، مطلب الاعتراف بالزواج)، وإما بتقليص الحيِّز

الخاص، بفعل تِقنيات الاتصال (إنترنت، فيس بوك) والرقابة (تجديد) أو تزايد قَوْنَنة العلاقات الاجتماعية (توسيع مفهوم الاغتصاب مثلاً، والاعتداء على الطفولة، والعنف ـ مع مفهوم التحرُّش)؛ وهذا يؤدِّي إلى انتقال جوانب كاملة من الحياة الخاصة إلى المجال العام، رغبة في التعبير عن النفس، وتأكيد «الهويّة»، أو التشهير. ومن شأن تقليص مجالات الهامشية أو ببساطة مجالات التعتيم، وعَرْض الحيوات الخاصة، ومطلب الشفافية، والأصالة والحقيقة المقترنة بإعادة مَوْضَعة الديني اليوم، أن تحمل عدداً من الفاعلين على أن يرفضوا بالضبط معاملة الجنسانية باعتبارها «ضعفاً»، إذ الأمر في نظرهم يتعلّق من الآن فصاعداً ببُعْد للأصالة الإنسانية (يكفي الاطلاع على حالات صواحب كهنة ممّن يطالِبْن بتشريع وضعهنّ، أو مثليي الجنس، في حالة الكنيسة الأنغليكانية، المطالبين بسيامتهم كهنة كاشفين عن جنوستهم). و«الفضيحة» مستمرة في يومنا هذا. وتُعتبر النماذج الجديدة في أعين بعض الدينيين تابعة للمادية، والإباحية، والتلذُّذ الأناني، وأنها مجسِّدة للأصنام المعبودة الجديدة لمجتمع عاد وثنياً من جديد (بالمعنى الحرفي أحياناً، مع نمو حركات تعلن بذاتها أنها وثنية، أمثال الويكان Wiccans).

تكمن أهميّة إثارة الجدل حول عزوبة الكهنة في كونها نتيجة لانقطاع الدين عن الثقافة المهيمنة في موضوع الأخلاق. غير أن النماذج الجديدة تتغلغل أيضاً في قسم من الجماعة المسيحية، حتى إنّ المعالم الدينية ما عادت تبدو ولو كإحالة على ثقافة ماضية، بل تبدو كأمور مفروضة تماماً من قِبل سلطة هرميّة تفتقد أصول التربية على نحو مطّرد. في عام ٢٠٠٥، عندما كان على الكاهنين الكاثوليكيين، برنار شالمل (البالغ من العمر خمسين عاماً) خوري رعيّة فيلنوف سور ـ لو، وبيار برينيول، (٦٠ عاماً) خوري بور ـ سانت ـ ماري (في مقاطعة لو ـ أ ـ غارون) أن يتركا مهمتهما بعدما انكشف أمام الملأ أمر اتخاذ كلّ منهما صاحبة وله منها أولاد[١]، عمد القرويون الذين كانوا لا يجهلون شيئاً من

(١) شائعة مؤكدة حول خوريّين رَبَّيّ عائلة، *Le Figaro* du 7 septembre 2005.

أمورهما إلى توقيع عريضة دعم لهما: كانوا لا يرون وجه التعارض في ما أقدما عليه، لأن ثقافتهم هي تلك القائمة على النماذج الجديدة (حرية فريدة، حق ممارسة النشاط الجنسي). وبخلاف ذلك ظواهر الانحراف الجنسي نحو الأولاد، التي يمكن الافتراض أنها كانت موجودة على الدوام في الكنيسة، إذ غدت فجأة أموراً لا تُطاق لدى الرأي العام، الذي وجّه صفعة بظاهر الكفّ إلى سلطة كاثوليكية كانت غير مدركة لخطورة الرهان وتسعى قبل كل شيء، وإن لم تكن متغاضية بالضرورة، إلى تجنُّب الفضيحة[1].

كذلك الأمر في الولايات المتحدة حيث يبدو أن محاولة الكنائس الإنجيلية ترويج حمل «خاتم العِفَّة»، الدالّ على أن مَن يضعه في إصبعه من ذكرٍ وأُنثى يرفض أي علاقة جنسية قبل الزواج، لم تخفّض عدد العلاقات الجنسية قبل الزواج، وهذا ما أثبتته محاولة التشجيع على الإعلان عن «بكارَة ثانية» («لقد فعلتُها ولكني لن أكرّرها ثانية»). حتى إن فكرة «العِفّة» نفسها باتت موضع تشكيك، وفقاً لتحقيقات علماء الاجتماع، من خلال ابتذال إلى أقصى حد

---

(١) هذا اللافهم لخطورة الوقائع عبّر عنه بوضوح، في أثناء محاكمة خوري منحرف جنسياً نحو الأطفال في مدينة روين الفرنسية، في عام ٢٠٠٥، مطرانان متعاقبان سترا الخوري المعني. «كان دنيس فادبونكور قد عُيّن في عام ١٩٨٨ خورياً على بلدة لبيوري، على يد مطران مدينة أفرو، الأسقف جاك غايّو. وقد أعرب هذا في أثناء الإدلاء بشهادته عن «أسفه» لتعيين ذلك الخوري. وأوضح أنه كان «سريع التأثر بطلب النجدة» المقدّم من الخوري، وأردف قوله «اعترف اليوم بأنني ارتكبت خطأ»، مضيفاً أنه كان في تلك الحقبة «أقل تأثراً بمشكلة الانحراف الجنسي نحو الأطفال منه اليوم». وأما خلفه، مطران أفرو الحالي، الأسقف جاك دافيد، الذي ناقض أقوال سلفه غايّو في عدة نقاط، فأعلن هو أيضاً أنه «على غرار الفرنسيين المتوسطين لم يقدّر إلاّ مؤخّراً خطورة مشكلة الانحراف الجنسي نحو الأطفال، «منذ ٦ أو ٧ سنوات».

Cf. «Le procès d'un religieux prêtre Canadien», *Flash Press - infocatho*, 19 septembre 2005.

انظر الموقع: http://infocatho.cef.fr/fichiers-hutm/archives/deux milcinqsem/ semaine 38/25 nx 38 europeh. html).

للنشاط الجنسي أخرج عدداً معيّناً من الأفعال مثل مصّ العضو التناسلي من عِداد الأفعال الجنسية على غرار الدفاع الشهير عن الرئيس كلينتون، الذي بدا قمة في النفاق لدى أبناء جيله، ولكن ليس لدى الشباب بحسب الظاهر(١).

أما على صعيد العلاقة الجنسية المثلية فالقطيعة بين الدين والنموذج المهيمن أشد وضوحاً. فحتى الستينيات من القرن العشرين كانت هذه العلاقة مُجرَّمة في معظم التشريعات الغربية لكنها غدت مذ ذاك مُباحة، لا بل معترفاً بها ومحميّة بسلسلة طويلة من القوانين التي تشبّه رهاب الجنسية المثلية بالعُنصرية. ولم يحدث من قبل قطعاً أن تطوّر نموذج في ثقافة بمثل هذه المدة الوجيزة، من دون ضغط خارجي.

نتيجة لذلك تبدو اليوم الحملات المعادية للجنسية المثلية، التي تقوم على أحكام مسبّقة كانت حتى عهد قريب مُتقاسَمة في الثقافة الغربية عموماً، أشبه بحملات تحرّض على الكراهية يشنّها متعصّبون دينيون. وغالباً ما تُشبِّه السلطاتُ الحملاتِ التي تنظمها مجموعات بروتستانتية أصولية بأعمال تمييزية من طراز عُنصري (السويد، كاليفورنيا). في عام ٢٠٠٣ تعرّض القسّ السويدي الخمسيني Pentecôtiste. أك غرين لملاحقة قضائية لأنه تحدّث عن الجنسية المثلية باعتبارها «سرطاناً اجتماعياً»؛ وبعد إدانته من قِبل محكمة ابتدائية برّأته المحكمة العليا باسم حرية التعبير والدين. وبناءً على ذلك لوحق مجدداً بتهمة تحقير طائفة، لكنه بُرِّئ بموجب... الحجج ذاتها: فهو ينتمي إلى طائفة من حقها أن تعبّر عن أفكارها. والحال أن التبرئة لا تعني في شيء الموافقة على تصريحاته، بل على العكس تضعه في طائفة بين طوائف أخرى. فالقطيعة كاملة بين دين

(١) بصدد الجدل في الولايات المتحدة أنظر:
Cathy Young, «The great fellatio scare. Is oral sex really the latest teen craze?», *Reason on line*, mai 2006, وأنظر الموقع: http://www,reason.Com/news/show/36693.html.

وثقافة. وخلافاً لذلك يوظِّف الدينيون، ولا سيّما المسيحيون منهم، معركتهم ضد الجنسية المثلية توظيفاً واضحاً باعتبارها تأكيداً لتفوّق كلام اللّه على الثقافة: «الإنجيل يجب أن يكون موضوعاً فوق الثقافة»، يُعلن رئيس أساقفة الكاراييب، دركسل غوميز، في اجتماع لمعارضين أنغليكانيين لسِيامة الكهنة المثليين[١]. ومذ ذاك باتت الكنيسة الأنغليكانية على شفا الانشقاق.

لنتوقّف عَرضاً عند الخطيب الشعبوي الهولندي بيم فرتوين الذي خاض معركة ضد الإسلام بعد أن سمع إمام روتردام، خليل المومني، يعلن من التلفاز، في أيار/مايو ٢٠٠١، أن الجنسية المثلية مرض يتهدّد المجتمع؛ وهذا رأي مُتداوَل في الأوساط المحافظة المسيحية، لكن، في هذه المناسبة، جُعل منه خاصيّة إسلامية، بينما هو مَثل جيّد على إعادة التركيب العَرْضانية بين أديان مختلفة حول معالم دينية مستقلة (إدانة الجنسية المثلية) مستعاد خارج أي سياق ثقافي. وكان أن برّأت المحاكم الهولندية المومني من تهمة الحضّ على الكراهية للأسباب نفسها التي بُرّئ بموجبها القسّ السويدي.

في عام ٢٠٠٨، حدثت في ساكرامنتو، عاصمة كاليفورنيا، توتّرات بين الجماعة اللوطية وطائفة إنجيلية روسية مهاجرة (قُتِل شاب مثليّ الجنس في شجار)[٢]. هنا أيضاً تعاملت الصحافة مع النزاع على أنه بين «طائفتين»، إحداهما (الإنجيليون) مُستَنْكَرة لأنها معتدية على حقوق الآخر، غير أن الحادث لم يُحلَّل باعتباره مشكلة مجتمع. وتدأب الصحافة منهجياً على الإشارة إلى الميزة العِرقية ـ الدينية للطائفة الإنجيلية. إن الطوائف الدينية، التي لا تُعبِّر في حربها المقدسة ضد الجنسية المثلية عن توافق ثقافي تبدو كأنها مجموعات أقليّة متعصِّبة.

---

(١) «The Gospel... must take precedence over culture», said Archbishop Drexel Gomèz of the west indies, one of 10 Anglican leaders or representatives who attended the ceremony in Nairobi's All Saints Cathedral, «Homosexual practice violates the ordr of life given by God in Holy», cf. «Two U S Priests Defect to Anglicans in Kenya», *Washinton Post* du 13 août 2007, P. A11.

(٢) «Gays fear an influx of hate», *Los Angeles Times* du 16 mars 2008.

في المقابل لا يزال رفض الجنسية المثلية، في البلدان المسلمة وكثير من البلدان الأفريقية، جزءاً من ضبط تناسق الحركة، وإنكار وجودها أمر مألوف. وقد أعلن الرئيس الإيراني محمود أحمدي نجاد في مؤتمر صحافي عقده في نيويورك عام ٢٠٠٧ أن لا وجود للجنسية المثلية في إيران، وشهدت مصر في الحقبة عينها عدة محاكمات وحملات صحافية ضد المثليين، موضحة أنهم ثمرة النفوذ الأجنبي. وإذا لم ينظر الإسلام يوماً إلى ممارسة الجنس بصفته هذه على أنه من عمل الشيطان بل اعترف دائماً بشرعية المتعة، فلا يزال موقفه متصلّباً من مسألة الجنسية المثلية، لا من حيث إنها ممارسة عرَضيّة بالضرورة، ولكن باعتبارها تحديداً لفئة شرعية، وهو يلتحق هنا بردّ الفعل المحافظ المسيحي واليهودي.

إن هجمة الحركة النسوية تدلّ أيضاً على إرساء نموذج ثقافي جديد يُحدث مشكلة للديني. فعدم المساواة الجنسية بين الرجال والنساء، المحدّدة إلى هذه الدرجة أو تلك بين دين وآخر، ولكنها موجودة دائماً، لا تنطوي على صبغة دينية بنوع خاص وتشكّل جزءاً من الحسّ المشترك. وهنا أيضاً يوجد ضبط تناسق حركة مدعوم بالقانون والآداب العامة في الوقت نفسه (اللامساواة القانونية بين رجل وامرأة في العلاقة الزوجية استمرت في فرنسا حتى في السبعينيات من القرن العشرين؛ وكان عدد مُعيّن من المِهَن مخصّصاً للرجال، ولا يقتصر الخطاب الدائم بصدد الطبيعة الأحيائية للاختلاف بين الجنسين على المسيحيين الأصولويين). ولم يكن في الفكاهات الفلّوسيّة ما يمتّ بصفة خاصة إلى المجموعات الدينية. وما دام تحديد مكان المرأة يشكّل جزءاً من الثقافة المشتركة فإن إرشاد الكنيسة لا يطرح أي مشكلة. وعبارة «مساوية في الكرامة وغير مساوية في الوضع الاجتماعي» شعار متبادل. غير أن «النسوية» سرعان ما اعتُمِدَت، نظرياً على أي حال، باعتبارها جزءاً مُتمّماً من القِيَم الغربية، وتُقدَّم اليوم باعتبارها ميزة للغرب في مواجهة الإسلام.

إن أعظم انتقاد يوجّهه الغرب إلى الإسلام اليوم يتعلق في الواقع بوضع

المرأة (الحملة التي شُنّت في أوتاريو حوالى العام ٢٠٠٤ ضد إنشاء محكمة شرعية على غرار المحاكم الحاخامية الموجودة لم تقم على مبدأ العَلْمَنة، بل على اختلاف وضع المرأة في الإسلام). غير أن هذه ظاهرة حديثة العهد جداً: فالمسألة غائبة عن السجالات الدينية في القرون الوسطى وحتى في العصر الحديث. وعندما كان مؤلفون مسيحيون يدينون تعدُّد الزوجات في الإسلام فلكي يفضحوا الشهوانية المفتَرض أنها مُطلقة العِنان لدى الرجال المسلمين، وليس للدفاع عن حقوق المرأة. ولم يصبح تحرير المرأة المسلمة موضوعاً مركزياً إلا في وقت متأخر جداً، في إطار استراتيجيات الغرب الاستعماري، وحتى ما بعد الاستعماري. وقد جعل الاتحاد السوفياتي من تحرير المرأة محور سياسة السَّوْفَتة التي اعتمدها في آسيا الوسطى في الثلاثينيات من القرن العشرين[1]، تماماً كما فعلت فرنسا إبّان حرب الجزائر (ولكن ليس في حِقبة الاستعمار السابقة)؛ ومذ ذاك بقي الموضوع مركزياً، من حركة «لا عاهرات ولا خاضعات» إلى الدعم المقدّم إلى أعيان هُرسي علي فإلى الحملة ضد الطالبان الأفغان التي شنّتها صحيفة «ألّ» Elle بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠١.

والحال أن حقوق النساء والمثليّين لعبت دوراً جوهرياً في إعادة تحديد المعالم الدينية في النصف الثاني من القرن العشرين. والفرز قائم بين هؤلاء الذين يدمجون، وإن في خطوة إلى الوراء، النماذج الثقافية الجديدة، وأولئك الذين يعيدون تحديد الديني بتقديم معالم دينية على قطيعة بيِّنة مع ثقافة تُعتبر وثنية من الآن فصاعداً. ولا ريب في أن هذه القصّة طويلة ومعقّدة. على أن مسألة سيامة نساء كهنة تخلق على وجه الإجمال قطيعة أُولى بين مختلف الكنائس الكاثوليكية المتحررة واليهودية المُصْلَحة، التي تقبل سيامتهنّ من جهة، ومن جهة ثانية

(١) سُمّيت الحملة «الهجوم»، أنظر:

Gregory Massell, *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet central Asia, 1919-1929*, Princeton, Princeton U P, 1974.

الكنيسة الكاثوليكية، والمسيحيين الأرثوذكس، واليهود التقليديين، والسواد الأعظم من الإنجيليين الذين يرفضون تلك السيامة. ويعيش الإسلام هذا النزاع بطريقة أقل حِدّة، نظراً إلى ضبابية تحديد من هو الإمام، لكن أول امرأة اتخذت صفة إمام (أمينة ودود) افتتحت مسجدها في واشنطن، بينما بدأت تظهر أولى المرشحات لوظيفة «مرشد روحي مسلم» في القوات المسلحة الأميركية(١). وأما المساجد المختلطة فإلى تكاثر في الغرب(٢).

كانت البروتستانتية المتحررة واليهودية المصْلَحة رائدتي سِيامة النساء كهنةً. وقد عُيِّنت أول امرأة في منصب حاخام في الثلاثينيات من القرن العشرين في برلين، ونُصّبت أول امرأة قسّاً للكنيسة اللوثرية في فرنسا عام ١٩٤٩ (ولكن شرط ألاّ تتزوّج)؛ ولم يُقَرّ مبدأ سيامة النساء قساوِسَةً بلا قيد ولا شرط إلا في المجمع الكنسي الذي انعقدَ كليرمون ـ فرّان عام ١٩٦٦. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦ أصبحت جيفرتز شوري، وكانت حينها في منصب أُسقف، رئيسة أساقفة الكنيسة الأُسقفية الأميركية وهي في الثانية والخمسين من العمر. كذلك يدور الجدل على الجانب اللاهوتي إذ يحضّ عدد من أنصار النزعة النسوية على التحييد الجنسي للذات الإلهية، ما يُعزّز موقف المحافظين القائلين بأن سيامة النساء كهنةً ما هي إلاّ تمهيد لإثارة الجدل حول مفهوم الإله الأب نفسه(٣).

---

(١) Caryle Murphy, «Soldier of Faith», *Washington Post* du 20 janvier 2008, P. W16.

(٢) بصدد طلب مساجد مختلطة في الولايات المتحدة، أنظر:
http:interfaith-pathstopeace.org/2006/06/as-barrier-comes-down-muslim-split-sh-tml.

(٣) مثلاً، في حزيران/ يونيو ٢٠٠٦، قبلت الكنيسة الكالفنية الأميركية التفكير في استخدام تجريبي لطقوس تستعمل بدائل للعبارة «الآب والابن والروح القدس»، من بينها: «Mother, Child and Womb» (أم، ولد، قالِب) أو «Rock, redeemer, friend» (صخرة، مخلِّص، صديق).

= Bruce Schreiner, «Presbyterians splintering over scripture, Conservative con-

حتى الأديان التي تريد قَصْر المرأة على القيام بدور أُمّ العائلة يتعيّن عليها أن تأخذ في الحسبان النماذج الجديدة وأن تتكيّف معها، ولا سيما أنها تعرف جميعها، من دون أن تتجاوز الحدود، ظاهرة الازدواجية الجنسية: بمعنى أنه كلما تضاءلت الممارسة الدينية العامة تصبح مشاركة النساء في الحياة الدينية أكبر، لا بل في تنظيم الجماعة نفسه. وقد بات التعليم المسيحي وحياة الرعايا في فرنسا اليوم من شأن النساء إلى حد بعيد. ويعرف الإسلام الظاهرة نفسها الخاصة بتعزيز دور النساء الملتزمات بالشعائر الدينية في بيئة أقلّية: إن قضايا الحجاب هي بالضبط الدليل على الدور الأكبر الذي تقوم به النساء في وضوح رؤية الطائفة الدينية وفي إدارة شؤونها. ومن شأن التردد، ولو عرضياً، على التظاهرات الدينية للمنظمات الإسلامية الكبرى، مثل مهرجان بورجيه الذي ينظمه اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، أن يكشف إلى أي مدى تلعب النساء دوراً رئيسياً في التنظيم والإدارة والعلاقات العامة. حتى اليهودية الأرثوذكسية تأثرت[1]. وفي ما يعني السلفية وكذلك الحركات الأرثوذكسية التقليدية فإن ضرورة إعادة النظر في دور النساء تتأتّى أيضاً من دخولهنّ سوق العمل، الذي لا مفرّ منه وإن لم يلقَ

= gregations break away from Church», *Washington Post* du 13 octobre 2007, P. B09.

يُعثر على الجدل نفسه في البوذية:

Rita M. Gross, «Toward a new model of the hindu Pantheon, A report on twenty - some years of feminist reflection». Symposium. «Gender and Religion», dans *Religion*, t. 28, n° 4, P. 319-327 (octobre 1998).

(١) تعكف النساء من الأوساط المحافظة على دراسة التلمود، من دون انتظار السماح لهن بذلك من قبل الحاخامين: Yair Ettinger, «Be pure or be fruitful», *Haaretz* du 11 decembre 2006. يتسق هذا الأمر مع ظواهر أخرى: تنمية صحافة نسوية (Cf. Smadar Chen, «Changing times for haredi women, Media developing Women's supplements, features and columns to give voice to their needs - but no pictures», Ynetnews du 22 mai 2005)، روايات تقوية تكتبها نسوة حريديميات، دخول النساء الحريديميات سوق العمل (مع نزاعات عمل مألوفة عندما يكون رب عملهن حريدياً هو أيضاً) Haaretz du 26 juin 2008.

تشجيعاً في أكثر الأحيان. وهكذا أنشأت وزارة العمل الإسرائيلية، أمام خطر إفقار أماكن الحريديم، مركز تنمية للعمل الحريديمي.

وفي ما يخص الجنسية المثلية هناك مرحلتان. أولاً، تناضل مجموعات ببساطة من أجل اعتبار المؤمنين من بين المثليين مؤمنين عاديين («دافيد وجوناثان» عند الكاثوليك، كشت عند اليهود في بوسطن[1]، كيرمسلم)؛ ويُحدِثون بوجه عام تغييراً في أسلوب السلطات الدينية (حيث تُعتَمد مقاربة طبية أكثر منها لاهوتية). غير أن النزاع الحقيقي يقوم، ابتداءً من العام ٢٠٠٠، على مسألة الزواج المثلي وتنصيب وزراء للأديان مثليين صراحة. والجدل هنا عنيف والقطيعة عميقة، ولا سيما في الكنائس البروتستانتية. وأما الكنائس الأنغليكانية والإنكليزية فإنها على حافة الانشقاق حول هذا الموضوع[2].

وأخيراً يسهم الجدل بصدد الإنجاب الاصطناعي في عزل الكنيسة الكاثوليكية أيضاً، في حين أن معظم الأديان الأخرى أكثر انفتاحاً على هذه المسألة (بما فيها اليهودية التقليدية).

ب) الوثنية الجديدة

ليست تغيّرات النماذج المتعلقة بالجنسانية وحدها التي تقلق المؤمنين: إن ما يقلقهم هو في العمق تغييب اللّه، وحقيقة كون الفرد مقياسَ كل المعايير؛ عندئذ لا يعود البحث عن روحية متجهاً نحو اللّه بل نحو أديان ما بعد حداثية. وعلى ذلك فالوثنية تكمن في تغييب اللّه وفي البحث عن بدائل في الوقت عينه.

كتب الأسقف رولان مينراث، عندما كان أستاذاً في جامعة اللاهوت في ستراسبورغ: «إن الحداثة تُبيِّن بوضوح أن جوانب كاملة من المسيحية قَيْد تشكُّل

---

(١) Nicole Neroulias «Gay jews connect their - experience to story of Purim», *Washington Post* du 24 février 2007, P. B08.

(٢) بصدد انشقاق الرعية الأنغليكانية لـ Falls Church، أنظر المقال المذكور أعلاه «episcopal Churches' breakaway» in Va. Evolved over 30 years», *Washington Post* du 4 janvier 2007, P. A01.

كاذب، وهي عبارة مأخوذة من فيزياء المعادن، استخدمها هـ. إ. مارو للدلالة على تحوّل التديُّن الوثني في القرن الثاني. وهذا المفهوم قابل للتطبيق على المسيحية في الوقت الحاضر: في الغِلاف الثابت للكلمات، والشعائر، والرموز المسيحية، يتحوّل المضمون ويتعهّد معنىً جديداً، علمانياً بَحْتاً، مفتوحاً على أُفق يغيب عنه سرُّ اللّه الخفيّ»؛ ثمة إذاً إنقلاب في الموقف، لأن المسارات التي سمحت بالانتقال من الوثنية إلى المسيحية تعمل اليوم في اتجاه معاكس. ويضيف في مكان آخر «إن ما بعد الحداثة توشك على الانزلاق في اللامعقول، والعِرفانيات، والبِدَع، والعصر الجديد، مُمَنِّيَة الفرد المشعَّع باتحاد كونيّ، حيث بات من المستحيل تحقّق اتحاد اجتماعي أو عائلي ببساطة. وما بعد الحداثة لا تُحبِّذ في أي حال عودة إلى المسيحية. ولا تبدي أي انشغال بمعرفة اللّه المتعالي والمتجسِّد، المخلوق ومخلِّص العالم والإنسان»[١]. يتجلّى الطلاق بين ثقافة ودين في أوضح حالاته. وتلك على وجه الخصوص الحال في إسبانيا، حيث تبيَّن للكنيسة الكاثوليكية فجأة أثناء انتخابات العام ٢٠٠٤ أنها غدت أقلّية لا على المستوى السياسي وحده بل على الصعيد الثقافي أيضاً: آنذاك شجب رئيس أساقفة مدريد الكردينال روكو فارلا «ثقافة العَلْمَنة» معتبراً أنها خداع[٢].

إن قِيَم الحرية تتغلّب على قِيَم السلطة، ورسالة الكنيسة، التي تحاول مَفْصَلة الاثنين، غير مسموعة، كما اعترف البابا بندكتوس السادس عشر في أثناء رحلته إلى الولايات المتحدة في نيسان/ أبريل ٢٠٠٨، معلناً في نيويورك: «سلطة، خضوع: لكي أكون صريحاً أقول إنهما كلمتان من غير السهل التلفّظ بهما اليوم.

---

(١) Mgr Roland Minnerath, «Politique chrétienne, ou chrétiens en politique?» (سياسة مسيحية أم مسيحيون في السياسة؟) Université de Strasbourg, Symposium international sur «Le rôle du christianisme dans L'idendité culturelle des peubles evropeéns», Klingenthal, 27 au 30 mai 1993.

(٢) Rosa Jimenez Camo, «Ataques a las politicas del gobierno en el acto por la familia cristiana», *El Pais* du 30 décembre 2007.

إن نظائر هاتين الكلمتين تشكّل حجر عثرة بالنسبة إلى كثيرين من معاصرينا»[1]. والمسائل التي تدخل اليوم في صميم القِيَم المعاصرة ـ الحرية، الديموقراطية، حقوق الإنسان. . .ـ تُسبِّب مشكلة للأديان، ولا يتردّد الأصولويون في رفضها، بينما تحاول الأوساط المحافظة الأكثر اعتدالاً إعطاءها معنى جديداً. ولكن ما العمل حينما يُقْبَل من جهة إطار الديموقراطية والمؤسسات (تلك هي الحال بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية، والبروتستانت، واليهود المحافظين، والإسلاميين على نحو مطّرد)، ويُعتبرَ من جهة ثانية أن ثمة قِيَماً غير قابلة للتفاوض («الحياة» عند المسيحيين المناهضين للإجهاض، والشريعة عند الإسلاميين المحافظين). قد لا ينطوي الطلاق على نزاع بالضرورة، لكنه يضع الدين في وضْع خارجاني.

هناك هدف آخر مؤلَّف من المعبودات والمعتقدات الجديدة، من مادونا إلى هاري بوتر مروراً بعيد جميع القديسين وشيفرة دافنشي لدان براون، لا من حيث كونها أدياناً جديدة، ولكن لأنها تجعل من المعتقدات الوثنية الجديدة خلفية الثقافة المعاصرة، مقلّلة بذلك من شأن الأديان الكبرى التي تغدو مسوخاً بسيطة للمعتقدات الجديدة. ولقد فوجئت الكنيسة الكاثوليكية بالنجاح الذي حققته «شيفرة دافنشي» لا لأن الرواية تدمِّر من الداخل اللاهوت المسيحي فحسب، بل لأنها تجعل من الكنيسة الكاثوليكية الراهنة بِدْعَة، ومكيدة، لا بل هرطقة نجحت: إنها تقلب في الواقع العلاقة بين أكثرية/ أقلية، بدعة/ كنيسة، رأساً على عقب. ولا ريب في أن أكثر ما صدَم الكنيسة أن تلك الفرضية تمكنت من البروز على أنها محتملة وقريبة من الحقيقة على الأقل، إن لم تكن حقيقية فعلاً. وهذه المعركة تدور في الإسلام أيضاً، ولكن على جبهتين. الأولى، وهي سلفية، تخشى في المقام الأول تنصير الإسلام وترى في الغزو الثقافي شكلاً من أشكال التغريب. ولكنْ هناك اتجاه آخر يدعو بالحريّ إلى قيام

---

(١) Homélie du pape au yankee stadium à New York, le 20 avril 2008.

تحالف مع «الأديان» الكبرى ضد «الوثنيين» ويسعى للعثور على مواضيع مشتركة، تماماً كما تبحث الكنيسة الكاثوليكية أيضاً عن حُلفاء في الأوساط العلمانية لمكافحة عيد جميع القديسين، المقدَّم هذه المرة كشكل من أشكال الأمْركَة. والحال أن ثمة التباساً في النضال ضد الوثنية، يُرَدُّ تارةً إلى اختفاء الديني، وطوراً إلى استيراد ثقافات أجنبية، أي غربية بالنسبة إلى الشرق، أو أميركية بالنسبة إلى أوروبا. ولهذا السبب كانت معاداة أميركا أكثر ما يتفق عليه الرأي في العالم، إذ يمكن أن تُلام على شيئين في آنٍ معاً هما فرض الوثنية الجديدة ونشر الإنجيلية المسيحية.

في هذا البحث عن جبهة بَيْدينية ضد المادية والوثنية الجديدة يلعب رفضُ أي شَرْعَنة للجنسية المثلية دوراً كبيراً، كما لوحظ مع الجبهة المشتركة ضد منظمة المثليين في القدس أو بيان المسؤولين الدينيين الأربعة في مدينة ليون، في عام ٢٠٠٧، المعارضين المصادقة على الزواج المثلي (الأسقف، والحاخام، وإمام المسجد، والقسّ الإنجيلي ـ أما القسّ اللوثري فلم يوقّع على البيان).

كذلك برز موضوع خلاف جديد: الجدل بصدد فكرة التطوّر. كانت هذه الفكرة محصورة تقليدياً، منذ نهاية القرن التاسع عشر، في نطاق طرف أصولوي بروتستانتي أميركي، لكنها سجّلت انطلاقة جديدة في الولايات المتحدة مع النظرية الموسومة بـ «التصميم الذكي»، التي تسمح بإعادة إدراج فكرة وجود مخطط كبير وراء عملية التطوّر من دون أن تبدو مع ذلك وكأنها تدافع عن رؤية حَرْفية إلى الكتاب المقدس؛ ومن شأن ذلك أن يسمح بتجميع جبهة أوسع بغية فرض نظرية التصميم الذكي كمادة تعليمية في المدارس. وقد أُثير الجدل مجدداً وعلى نحو مفاجئ في أوروبا، في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين: فمن جهة ينتشر، في اللغات الأوروبية، كتاب المسلم هارون يحيا «أطلس الخلق» الذي يستعيد مُحاجّة الأصولويين البروتستانت (حالة أخرى تمثل جدلاً مسيحياً نموذجياً مستورداً إلى الإسلامية على يد أصولويين، يجعلون من أنفسهم، من دون علمهم، عملاء تنصير الإسلام)؛ ومن جهة ثانية، تصدر عن بعض الكاثوليك من

ذوي الرتب العالية ملاحظات متفرّقة تعبّر عن تحفّظهم عن النظرية الداروينية (مثل ملاحظات أُسقف فيينا، كريستوف فون شو نبورن، في صحيفة نيويورك تايمز عدد ٧ تموز/ يوليو ٢٠٠٥). ثم إن نظرية التصميم الذكي تنتشر في الأوساط المسيحية والمسلمة، والمقصود فعلاً حدوث قطيعة بين ثقافة ودين لأن التطورية كانت قد آلت، شأن نظرية غاليليو القائلة بأن الشمس مركز الكون، إلى أن تصبح جزءاً مُتمّماً من الثقافة العامة، بمعزل عن السجالات العلمية البحتة. على أن الجدل، إلى ذلك، دليل على قطيعة أخرى جوهرية: هي القطيعة بين الدين والعلم؛ لا من حيث إن الأديان أصبحت ظلامية على نحو مفاجئ، ولكن بمنتهى البساطة لأن الدين لم يعد يعتبر إثباتات العلم موضوعية ومحايدة. إن القطيعة تذهب إلى مدى أبعد من الثقافة: إنها تستند إلى العلاقة بين العلم والإيمان.

في العالم المسلم موضوع متواتر هو إدانة الكُفْر، في صميم المجتمع وفي الثقافة المسلمَين. ويقود فقدان البداهة الدينية في كل لحظة إلى السؤال عن وجه إباحة هذه الممارسة أو تلك، من بطاقة الائتمان إلى المصافحة باليد. وما من عودة هنا إلى رؤية تقليدية موغلة في القِدَم حيث لم تكن هذه الأسئلة لتطرح. يأتي الاستفهام بالضبط من أن الممارسات الثقافية والاجتماعية الراهنة ليست انبثاقاً لثقافة مُسلمة تقليدية. وما عاد ثمة شيء بَدَهي، فالكفر في الصميم من المجتمع نفسه، حيث لا يُعرف بما هو كذلك، وهو الذي اكتسب البداهةَ الاجتماعية التي فقدها الديني.

إن الوثنية الجديدة في الإسلام مقترنة بالنفوذ الغربي، ما يسمح دفعة واحدة بنسبة الانحرافات إلى عامل خارجي، وذلك بجعلها سلعة مستوردة غريبة، كما تظهر محاكمات المثليين في القاهرة (عام ٢٠٠١)، والتصريحات المذكورة آنفاً للرئيس أحمدي نجاد، التي تنفي وجود مثليين في إيران، أو الإدانة المتكررة لعبادة الشيطان في الصحافة العربية. هنا، كما بالنسبة إلى الجنسانية، يؤدي ضبط الحركة المهيمن إلى توافق نسبي على هذه المواضيع وأنْ لا دخل هنا لموضوع الطلاق بين دينيين وعلمانيين. ولكنّ الأمر، كما رأينا في قضية قصر الكبير،

يتعلّق فعلاً بسياق انسحاب ثقافي: كل ما لا يدخل في المعيار الديني الواضح يُعتبر غير مطابق للثقافة «الأصيلة». وأزمة الإيمان مشبّهة بالنفوذ المتعاظم للغرب. حتى إن الدفاع عن الدين يتبدّى ثانية كدفاع عن هويّة ثقافية، وعن «أصالة»، هي نفسها مقطوعة الصلة بتعقيد الثقافة الحقيقية. وكلمة ثقافة، مثلما يغلب في الإسلام المعاصر، لا تدلّ على مظهر آخر للدين، بل على إعادة صياغة ذلك الدين في عدد معيّن من المعايير المفصولة عن أي سياق ثقافي حقّاً، وعن الثقافات الشعبية بوجه خاص. ولا ريب في أن مسألة الدفاع عن الهوية الثقافية كانت هي الأشد في البلدان المسلمة: فالتنازل عن قِيَم الثقافة يعني التنازل عن الإيمان والهوية الدينية، وبالعكس. ولكن الثقافة الدنيوية في العالم العربي هي في الوقت عينه فارغة وتزداد فراغاً، وتختفي تحت الضغط المزدوج للسلفية من جهة، وللتغريب من جهة ثانية.

ج) القطيعة

مهما يكن خطاب الحنين إلى الزمن الغابر عندما كان الدين مُنزلاً في الثقافة نزول الجوهرة من الخاتم والثقافةُ عامرةً بالدين، فمعاينة القطيعة متاحة في كل مكان، ومن ضمن ذلك المجتمعات حيث الدين المُعطى أكثري. والحال أن أولى أمارات القطيعة بين دين وثقافة قطيعة داخلية في الطائفة الدينية، في صورة انشقاق أو زوال عاطفة. وقد تكاثرت هذه القطائع ابتداء من ستينيات القرن العشرين وعكست التباينات في الإجابة عن الانسحاب من الثقافة. في الكاثوليكية وقع انشقاق الأسقف لوفَبر، الذي أسّس أخوية القديس بي العاشر في عام ١٩٧٠ وقطع علاقته بروما في عام ١٩٧٥. وفي الجانب المقابل من مروحة الآراء، كانت مغادرة العديد من الكهنة والمؤمنين خُلْسَةً، من دون قطع العلاقة[1]. وفي

(١) جان ـ لوي شلجل في مجلة Jean - Loui Schlegel, dans *Esprit* du mai 2008, Esprit الفرنسية لشهر أيار/مايو ٢٠٠٨، يعرض لصورة الكاثوليكي «الذي ما عاد يطيع، ولا يعترض، ويغادر على أطراف أصابع رجليه خُلسةً»، وذلك بمناسبة قضية أحدثت ضجة في =

الحِقبة عينها قطعت مجموعات جذرية مسلمة، تستلهم فكر سيِّد قُطب، علاقتها بالإسلام الأكثري راميةً بالرِّدَّة المسؤولين المسلمين الذين لا يتبعون نهج القطيعة حيال الغرب والأنظمة القائمة: وقد تمخّض ذلك أولاً عن اغتيال العديد من أصحاب الرتب الدينية الرفيعة المسلمين في مصر (منهم وزير الأوقاف، الشيخ الذهبي، الذي اغتيل في القاهرة عام ١٩٧٧) على يد جماعة التكفير والهجرة بزعامة شكري مصطفى، كما تجلّى ذلك في إقدام جُهَيْمان العُتَيْبي وصحبُه على احتلال المسجد الحرام في مكّة عام ١٩٧٩.

وفي البروتستانتية أتاح تعدُّد الكنائس توافر تشكيلة من الخيارات: فالتحوّلات تحصل إذاً بالانتقال من «تسمية» إلى أخرى، أي من كنائس مَكينة (الأنغليكانية، اللوثرية، الأسقفية، الميتودية إلى الخمسينية والإنجيلية، وما يتساوَق والانسحاب الثقافي وإزالة الصفة الإقليمية (يترك أحدهم رعيّته ووسطه ليذهب إلى أماكن عبادة جماهيرية ونائية غالباً). غير أن القطائع الداخلية تراءت في مطلع القرن الواحد والعشرين بسبب الخلاف حول قضية الجنسية المثلية، ولا سيما في دائرة النفوذ الأنغليكانية، حيث كان يتهيّأ انشقاق بين قُطب رافض لشَرْعَنة الجنسية المثلية (حول كنائس أفريقية انضم إليها رعايا من البيض الأميركيين وبعض الأساقفة الإنكليز) والأكثرية الأنكلوسكسونية، منذ انتخاب الأُسقفيّين الأميركيين أوّلَ أسقف مِثليّ علانية في عام ٢٠٠٣. وفي اليهودية يرقى الانقسام بين المصلحين، والمحافظين، والتقليديين، والتقليديين المتطرفين، إلى القرن التاسع عشر وقام بالضبط على مسألة دمج وقبول القِيَم العَلْمانية. على أن هذا الانقسام تفاقم مع إنشاء دولة إسرائيل، حيث يعود للتقليديين امتياز مزاولة الشأن الديني العام والإشراف على المحاكم الحاخامية، ما يجعلهم في حالة ارتباك مع العلمانيين ومع أكثرية الحاخاميين الأميركيين في الوقت نفسه.

= عام ١٩٦٧، عندما كتب يسوعي، يدعى فرانسوا روستان، مقالاً في هذا المعنى في المجلة المعنية بالشؤون الروحية *Christus*.

وتقتضي القطيعة أيضاً فرْض إجراءات للدخول في (والطرد من) الطائفة، إذ إن «المؤمن الاجتماعي» ما عاد مُعترَفاً به. عند البروتستانت نجد المولود من جديد: على المرء أن يطلب تعميده من جديد علانية. ومنذ مجمع الفاتيكان الثاني أدخلت الكنيسة الكاثوليكية مبدأ دروس التأهيل، أو الدروس التثقيفية التي ينبغي لمن يرغبون في التعميد أن يخضعوا لها: لا يكفي طلب التعميد، ولا يكفي أحياناً أن يكون المرء قد عُمِّد في طفولته إذا كفّ عن ممارسة الشعائر بعد ذلك. وفي الزواج أيضاً يُطلب إلى أولئك الذين لا يرتادون الكنيسة بانتظام أن يخضعوا لدورة تدريبية. وحيثما كان، في اليهودية كما في الإسلام، فإن اعتناق الدين لمنفعة (لإجازة زواج مثلاً)، الذي كان أمراً ميسوراً حتى الستينيات من القرن العشرين (كان يكفي العثور على الحاخام المناسب لمن يريد التحوّل إلى اليهودية) بات موضع مساءلة، ويُشترَط على المتحوِّل أن يُثبت صدق إيمانه الجديد ردحاً من الزمن. ولم أطّلع على تحقيقات بشأن اعتناق الإسلام لمصلحة، ولكنّ الخبرة التي اكتسبتها في وسطي المهني (حيث عُقدت على وجه التحديد زيجات مختلطة كثيرة) تفيد بأن التلفظ بالشهادة كان يكفي لإجازة الزواج وذلك منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً، أما اليوم فإن بلداناً مثل تونس (المفترض أنها علمانية مع ذلك) والمغرب تطلب أن يتلقى صاحب الشأن تثقيفاً إسلامياً حقيقياً وأن يكون ذلك تحت إشراف أئمّة.

د) الدينيّ المحض

ما إن تُستَبْطن واقعة القطيعة بين الدين والوثنية الجديدة حتى يصبح بالإمكان اتخاذ موقفين: الانسحاب أو إعادة الفتح (من دون استبعاد إعادة الفتح بعد الانسحاب). ويقوم الانسحاب على إثبات انفصال واضح وكامل بين جماعة المؤمنين وبقية العالم، وما يختفي هو البَيْنَ بَين، التدرُّج والمُلْتَبِس، أي حيِّز الثقافة. وتغدو الفكرة الرئيسة المهيمنة هي «هم» و«نحن»: وما يُميِّز هو الإيمان الفعّال، لا الانتماء البسيط. فالمجموعات البروتستانتية الجديدة هي كناية عن

«مُعترفين»، أي لا يدخل في عدادهم إلا الراشد الذي يلتزم شخصياً، كأن يتعمّد مجدّداً: لا يُعرف البَيْن بَين، ولا «المسيحي الاجتماعي». والإيمان الشخصي ينبغي أن يعبِّر عن نفسه وأن يتراءى، وعلى ذلك يُؤْثَر المولودُ من جديد، ذاك الذي أبصر النور ثانية، راشداً، في الإيمان. حتى في الأديان التي لا تجعل من عودة المؤمن إلى إشهار الإيمان مبدأً لاهوتياً تُثَمَّن هذه العودة عالياً: كذلك يفعل التبليغيون المسلمون والكاثوليك والكاريزماتيون.

وكما يقول الفيلسوف جان ـ لوك ماريون: «على المسيحيين أن يهتموا بالمسيح، لأن غير المسيحيين يهتمون بالكنيسة على وجه الخصوص. ذلك بأن رفض الكنيسة أو الانتماء إليها لا ينتج عن خيار، عقائدي أو روحاني حتى، ولكن عن اصطفاء إلهي في المسيح. ويتضح المسيحي وغير المسيحي من خلال الاستجابة لهذا الاصطفاء، أو لا»(١). إنه الكل أو لا شيء. وفكرة المُصْطَفى، الكالفِنية جداً، تعود إلى الظهور بقوة، في الكاثوليكية كما في غيرها؛ في الرواية التي كتبها الإنجيليان تيم لاهاي وجري جنكنز (*Left behind*)، يستدعي الربُّ المصطَفين على حين غرَّة، تاركاً العالم الدنيوي يتخبّط في الأزمات والحروب.

إذا كان الكاثوليك يسعون بوجه عام إلى البقاء على صلة بالثقافة وإلى إبقائها في الحقل الديني، فإن مفهوم الثقافة نفسه هو الذي يثير مشكلة لدى الإنجيليين والسلفيين. فلا بدَّ من التخلص من الثقافة المهيمنة. وتجاهل المرء لتلك الثقافة الوثنية هو وسيلة لإنقاذ صفاء إيمانه. وذاك هو الجهل المقدس. وما يقوله دافيد مارتان بصدد القواعد التي أرساها الخمسينيون في أميركا اللاتينية يوضح جيداً علاقة الحركات الدينية الجديدة بالثقافة: «هذه القواعد متصلّبة ومتزمّتة، ولا سيّما الحظر الشامل المفروض على الكحول والمخدِّرات، والرقابة المتشددة على السلوك الجنسي، والحواجز المنصوبة بين المؤمنين وإغراءات هذا العالم ـ

(١) «Lustiger ou L'intelligence de la foi», *Le Monde* du 11 août 2007.

سينما، رقص، كرة قدم... مسرح، أدب دنيويّ، برامج التسلية في التلفزيون: كل ذلك ممنوع»[1].

وفي الاستشهاد التالي المقتبس عن عالمة لاهوت أميركية، من الواضح أن الأمر لا يتعلّق بمعارضة ثقافة «جيدة» بثقافة رديئة، ولكنّ المقصود هو بكل بساطة معارضة الإيمان بالثقافة: «لكي نعيش في الحب، علينا أن نرفض بصورة ما أن نعيش خائفين في ثقافة تضعنا على الدوام أمام مخاطر مُدَّعاة بلا انقطاع»[2].

إن نماذج «الأزمنة الأولى» تصلح إذاً لتخطي الثقافة، المعقولة باعتبارها نتاج أحداث تاريخية، وكتضخُّم جزْمِيّ لا فائدة من ورائه في أحسن الأحوال ومضرّ في أسْوئها. تلك الأزمنة الأولى هي زمن المسيح. ولكنها بوجه خاص أزمنة الرُّسل عند البروتستانت. والمقصود أن يعيش المرء إيمانه كما عاش المسيحيون الأوائل إيمانهم[3]. وتؤخذ نصوص الكتاب المقدّس مأخذاً حَرْفياً ويُتجاهَل عَمْداً كلُّ البُعد الأدبي والتاريخي لتلك النصوص، ومن ذلك على سبيل المثال حقيقة أن سِفْر أعمال الرُّسل نَصٌّ مُتْخَم بالمراجع الأدبية، الفائقة الصياغة والمكتوبة بأسلوب معقّد[4]. وتجاهُل الثقافة لا يعني استبعاد مراجع أو نصوص ثقافية، بل الإهمال المتعمَّد لبُعدها الثقافي. وهذا الأمر يُفَسّر أيضاً لماذا لم تطرح ممارسة

---

(١) D. Martin, Tongues of Fire, op.cit.

(٢) Margaret Miles, «Living Lovingly amid fear», *Harvard Divinity Bulletin*, automne 2006.

(٣) Miller, P. 95.

(٤) Daniel Marguerat, *les Actes des Apôtre (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007. الذي يكرّس حوالى خمسمئة صفحة لكي يحلّل تحليلاً دقيقاً الاثني عشر إصحاحاً الأولى، أي أقل من عشرين صفحة. وبصدد البُعد الأدبي اللاتيني للترجمة اللاتينية للكتاب المقدّس، أنظر:

Catherine Brown Tkacz, «Lalor Tom utilis: The creation of the Vulgate», *Vigiliae Christianoe*, t. 50, n° 1, 1996, P. 42-72.

الترجمة مشكلة لدى البروتستانت: ذلك بأن الضرر الناجم عن أي ترجمة (محْو ظلال المعاني الثقافية والأدبية) يصبح ميزة، لأن إخفاء ما يُثقل النص يسمح بفهم الرسالة فوراً بعيداً من أي بُعد ثقافي. إن المعنى متحقّق بحضور الروح القدّس، وليس بوضوح الحرف[1].

هذا التقويم العالي للأزمنة الأولى على ما فيه من إجحاف بحق التاريخ يوجد في الجانب المسلم لدى أولئك الذين يرون في الجماعة المسلمة الأولى النموذج الذي لا يمكن تجاوزه لكل مجتمع مسلم، والذين يعتبرون أن كمال التقوى اتّباعُ سُنَّة النبي (كما يرى التبليغيون والسلفيون)، وليس المعرفة اللاهوتية.

إن الحركات الدينية الجديدة تُحْجِمُ والحالة هذه عن التقدم على الصعيد الاجتماعي، لأنها تخشى على إيمانها من المخاطر التي يمثلها الانخراط في العالم. يذكر برنيس مارتان في تحقيق له عن تقدُّم الإنجيلية في أميركا اللاتينية القسَّ كابالو دبوبلو هونديدو في تشيلي، الذي انتهى به الأمر إلى تحريم ممارسة كرة القدم لا اعتراضاً على الرياضة في حد ذاتها ولكن لاقترانها بسلسلة من التصرّفات الثقافية المناقضة للممارسة الدينية (تعاطي الكحول مثلاً)، وإن لم يكن

(١) ما يفسِّر لماذا أمكن لعلاّمة بروتستانتي مثل جان ـ كلود مارغو أن يؤلّف كتاباً مكرّساً للكلام على تعقيد ترجمة الكتابات المقدّسة «**الترجمة من دون خيانة**» *(Traduire sans trahir,* Paris, l'Age d'Homme, 1979) خالصاً إلى أن لا إمكانية في نهاية المطاف لنقل الرسالة كاملة. وهو يعتمد منطقياً على نظرية الألسنية التوليدية لشومسكي، ويستنتج أن اللغة «متجاوزة للثقافة»، ويُنكر العلاقة الوثيقة بين لغة وثقافة التي تطرحها كمسلَّمة النظرياتُ البنيوية (انظر الفصل الثالث: «ترجمة الرسالة كاملة»). هذا الكتاب بالغ الأهمية لأنه يُنكر اللا تواصلية الثقافية، ومن ذلك مثلاً مشكلة فهم الأسكيمو للمجازات حول الحَمَل الفصحيّ. وهكذا يُفهم أنّ أيّ كتاب مقدّس وفي أي لغة من لغات الأسكيمو لم يجعل مكان الحمل فُقمة صغيرة، كما تبتغي خُرافة ثقافوية ذائعة. وأخيراً يلحّ مارغو على مسألة جوهرية: لا تكمن المشكلة في دقة الترجمة بل في ما يفهمه القارئ المعاصر، وهذا أمر ملازم للتبشير (ص ٩٥٠) أي في التحليل الأخير للروح القدس.

لديه، شخصياً، أيّ تحفُّظ عن النجاح المادي أو المهني: ليس زهداً ما يحمله على مقاومة الرياضة ولكن لأنها مقترنة بثقافة الرذيلة[١].

إن الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تشرع أبواب كنائسها وتعيرها في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين راحت تغلقها مذ ذاك لا في وجه عبادات أخرى فحسب بل دون الفعاليات الدنيوية، كالتظاهرات الثقافية غير الدينية. وفي عام ٢٠٠٧ رفضت بعض الخَوْرَنيات «إعارة» كنائسها لإقامة حفلات موسيقية مُتلفزة يُخصّص رَيعها للأعمال الخيرية، حتى إن بعض الأساقفة حرّموا المشاركة في مثل هذه البرامج التلفزيونية لدعم مشاريع طبّية بذريعة أن البحوث العلمية التي تجرى لمكافحة الأمراض النادرة والمُستعصِية يمكن أن تتضمّن استخدام أجِنَّة. إن الدفاع عن الهويّة وعن قِيَم المجموعة يتغلّب في كل مكان على المجْمَعة والرَّعوئية.

في بعض الحالات تتعرّض للهجوم المادي الوسائلُ الناقلة للثقافة الخارجية: يمنع الطالبان، الأفغانيون والباكستانيون على السواء، أجهزة التلفزيون وأفلام الفيديو؛ ويدأب اليهود التقليديون المتطرّفون في القدس على مضايقة آخر قاعة سينما في حيّ مِياشياريم... وفي المقابل يحاول حريديم آخرون استحداث إنترنت كاشِر. ذلك لأن المسألة عامة: كيف يمكن استخدام التكنولوجيا الحديثة بفصلها عن القِيَم التي تحملها؟

في إحدى الجامعات الإنجيلية الأميركية يقترح المبشِّر على الطلاب أن يعزلوا بأنفسهم المعالم الثقافية السلبية وذلك بتدوينها على قُصاصات ورقية تُرمى رسمياً (أي في أثناء الصلاة) في صندوق القُمامة، مصحوبة بأشياء ترمز إلى الثقافة الوثنية، وجميعها تؤلّف «النُّفايات الثقافية». وقد وضِعت قائمة بها تشتمل على

(١) Bernice Martin, «New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals», *Religion*, vol. 25, 2, avril 1995, P. 101-117.

العبارات التالية: ريان سكريت، لويس ويتون، فتيات غيلمور، أيام في حياتنا، العذراء الحديدية، هاري بوتر، «الحاجة إلى صديق»، «هوسي بأسنان كاملة»، وكتب بعضهم بحروف صغيرة جداً «زِنا». ورَمى بعض المراهقين بقدّاحات، وقمصان قصيرة الأكمام ثمينة، وعقود ثلاثاء ـ المرفع، وأسطوانات، من بينها واحدة بعنوان «أنا نصّاب». والمرحلة الثانية تقوم على «تغيير العلامة»، أي وضع معالم دينية مكان المعالم الثقافية التي رُمِيَت، لكن. . . على الشكل نفسه (ولا سيما القمصان القصيرة الأكمام مع كتابات عليها)؛ ثم يُعلن المبشر: «إنني أخلع هوية هذا العالم وصبيحة هذا اليوم اتخذت ملابس المسيح، مع أسلوب حياته. من أجل ذلك أريد أن كون معروفاً». ويرتدي بعضهم قمصاناً مكتوباً عليها عبارات مناسبة (منها مثلاً: موسوم بالرب «Branded by God»)، «وتُستبدَل بسلع م ت ف M T V سِلعٌ من ثقافة مسيحية بديلة، بحيث إن الشبان يعيدون وصل هويتهم بالمسيح وليس بأي نجمة بوب تعرض لحْمَها»[١].

وقد اندفع مسلمون مقيمون في الغرب في الترويج لـ «ملابس مسلمة» على قطيعة إلى هذا الحدّ أو ذاك مع الزيّ السائد: من «شلوار ـ قميص» السلفي إلى «دوا وير» إسلام السوق، والمقصود إما تجاهل أو «تغيير علامة» الزيّ السائد (بانتحال مَعْلَم ديني له)[٢]. تُستبْدَل المعالم الدينية بالمعالم الثقافية المحيطة، ولكن على أن تُرتدى على وجه الدقة وكأن المقصود منها أن تكون معالم مُحدِّدة للهوية الثقافية.

يقرُّ المُقام في وَهْم الأقلّية والانفصال. وخطاب الأقلية هذا يغدو واضحاً من الآن فصاعداً، حتى في مجتمعات يغلب عليها الدين ثقافياً. حتى ليُرى إنجيليون أميركيون يحتجون على ممارسات تمييزية ضدهم في المدارس والأماكن العامة في الولايات المتحدة، أو يشتكون من أن المباريات الجامعية تميِّزهم من جرّاء

---

(١) Laurie Goodstein, «Evangelicals fear the loss of their teenagers», *New York Times* du 6 octobre 2006.

(٢) Patrick Haenni, *L'islam de marché*, Paris, Le Seuil, 2006.

حساسيتهم المختلفة؛ وهم إذ يفعلون ذلك يتراصفون في منطق جماعوي («ارفعْ يدَك عن جماعتي») وليس في التبشير[1]. فهذا مدير «ويكلف هال»، وهي «كلية» أنغليكانية للدراسات اللاهوتية في أوكسفورد، فلا يشوبها إذاً شيء من الهامشية، ريتشارد تورنبول، يعلن أن ٩٥٪ من السكان البريطانيين سوف يذهبون إلى الجحيم إلا إذا تابوا وأصغوا إلى رسالة اللّه[2]. وإذا لم يكن في هذه الفرضية ما يستوجب اللوم على الصعيد اللاهوتي، فإنها تتمايز عن تحفُّظ الكنيسة الرسمية الأنغليكانية وتدلّ دلالة واضحة على تشكيك، مُنطلق من الداخل، في العلاقة بين الكنيسة الأنغليكانية والمجتمع البريطاني.

في الإسلام كانت المجموعات الجذرية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين تجدِّد نفسها، من خلال الأسماء التي تتسمّى بها، باعتبارها أقليات ضئيلة داخل عالم لم يعد مسلماً إلا بالاسم: الناجون من النار أو التكفير والهجرة. لكن، على وجه أعمّ يستشهد السلفيون بالأحاديث النبوية التي تُنبئ بانقسام الجماعة الذي لا مفرّ منه، ومن ذلك مثلاً الحديث عن انقسام الأمّة إلى اثنتين وسبعين «فِرقة» الناجية منها واحدة (هذا موضوع كالفِني جداً: علامة أخرى على توحيد نمط الديني). وقد ذاع على شبكة الإنترنت نشيد مسلم أصبح شعبياً جداً في السنوات العشر الأولى من هذا القرن الواحد والعشرين. وكان المنطلَق فيلم فيديو يُظهر مناضلاً، بعد إدانته في إحدى المحاكم المصرية، ينشد هذا

---

(١) Alan Cooperman, «Is there disdain for evangelicals in the classroom? Survey, bias allegation, spur debate», *Washington Post* du 5 mai 2007, P. A03: «In an unprecedented Lawsuit that opens yet another front in the nation's culture wars, an association of Christian schools, including Calvary, charges that the admissions policy at the University unconstitutionally discriminates against them because they teach from a religious perspective [...] The case offers a window into the deepening conviction of many Conservative Christians that there is hostilily to their faith in the public square and particularly in public schools».

(٢) Andy Mc Smith, «Fire and brimstone: College principal says we're all going to hell», *The Guardian* du 9 janvier 2008.

النشيد من وراء القضبان. عنوان النشيد «غرباء»، غير أن هؤلاء الغرباء هم المسلمون الصالحون على وجه الدقة، غرباء في هذا العالم لأنهم أقلّية، لكونهم غير مكترثين بالثقافة المهيمنة ـ «غرباء هكذا الأحرار في دنيا العبيد».

في نهاية عام ٢٠٠٧ ظهر في صحيفة يومية إسرائيلية بيان تصويبي غريب، صادر عن مجموعة «دجل هاتوراه» التقليدية المتطرّفة جاء فيه: «للأسف، نشرت طبعتنا ليوم الجمعة إعلاناً ليس له مكان في صحيفتنا. وكان هذا الإعلان قد جاء من مجموعة تسعى إلى التوفيق بين الدينيين والعَلْمانيين، وقد اتخذنا كل الإجراءات الكفيلة بمنع تكرار هذا الأمر... لقد بيَّنا بوضوح أن كل يهودي يعتقد ببنود الإيمان الثلاثة عشر لا يمكنه عقد صداقة مع أولئك الذين يُنكرون الإيمان بخالق العالم. ولا يسعنا مطلقاً الصفح عن العلمنة، ولا التصالح معها، هي التي أخرجت من التعليم الديني، بالخداع والرشوة، مئات الآلاف من الأطفال، لصالح تربية تحويل جبرية خارج اليهودية»(١). ويروي نوح فلدمان، الأستاذ اللامع في مدرسة الحقوق في هارفارد، واليهودي الممارس، كيف أنه، بعد أن حضر الاجتماع السنوي للتلاميذ القدامى في اليشيفا حيث كان يدرس، تلقّى الصورة التذكارية لذلك الاجتماع وقد حُذفت منها صورة زوجته، التي شُطبت من المجموعة لأنها ليست يهودية(٢). وما من جديد في رفض اليهود التقليديين للزيجات المختلطة، لكن ما يثير الاهتمام، في الجدل الذي احتدم بعد نشر هذا المقال، هو أن المسألة كانت قد طُرحت بعبارات الحفاظ على الطائفة والتشهير بها واحترام المبادئ الدينية على السواء(٣). في عام ٢٠٠٦ أصدر

---

(١) Shahar Ilan, «Reconciling Conscription», *Haaretz* du 21 avril 2008.

(٢) Noah Feldman, «Orthodox Paradox», *New York Times* du 22 Juillet 2007.

(٣) من أجل وجهتي نظر مهمتين تنتقدان مقال فلدمان أنظر:
Jaimie Fogel, «Noah Felfman: A Lost Battle», Yeshiva University, *The Observer*, 26 août 2007, et Norman Lamm, «A Response to Noah Feldman, *Forward, Web Exclusive*, 2 août 2007.

الحاخام اللوبافتشي، ربي إليعازر شمتوف، كُتيِّباً تربوياً تُرجِم إلى لغات عدّة عنوانه: «عزيزي الحاخام، لماذا لا أستطيع أن أتزوجها، هي؟».

إن الحملة المناهضة للزواج المختلط تنشط علانية حتى في أوساط مندمجة ومتمثّلة تماماً ومتحررة سياسياً: ومن ذلك أن المحامي الأميركي الشهير ألان دَرشْهويتز ألّف كتاباً لتفنيد وجهة نظر ابنه الذي أبلغه أنه يتزوج من غير يهودية مع بقائه يهودياً[١]. لقد عاد التمثُّل ثانيةً موضوعاً مثيراً للقلق في الأوساط الدينية اليهودية[٢].

إن الديني، معقولاً في فئة الأقلية، ينتهي به الأمر إلى أن يدّعي لنفسه هذه الصفة. «أعمارهم بين الخامسة عشرة والخامسة والعشرين، وينتمون إلى قبيلة غريبة. هذه القبيلة أعطاها الصحافيون وعلماء الاجتماع اسم: جيل يوحنا ـ بولس الثاني. إنهم يؤمنون باللّه، وهم كاثوليك (يقولون «كاثو»)، ويحبّون البابا وهم فخورون به، وهذا كلّه مع بقائهم كلياً أبناء عصرهم، في السرّاء والضرّاء، وفي غاية الراحة: حيوانات عجيبة حقاً»[٣]. عندئذ ينزوي الديني في الهويّتي أو ينبني ثانية كطائفة إيمان (سيدور الكلام على هوية كاثوليكية أو هوية مسلمة، وهو ما لم يكن له معنى في القرون الوسطى). والمفارقة هي هذه: لبناء «طائفة إيمان» يستخدَم المعلم الديني على غرار المعالم الثقافية المحيطة: هكذا يُقتدى بالتعدّدية الثقافية. وبدل أن يكون الديني مشتملاً على الثقافة يغدو ثقافة متخلّفة، مثله مثل الثقافة العمالية، واللوطية، والنسوية، والسود، إلخ. حتى بات من المألوف أن

---

(١) *The Vanishing American Jew: in Search of Jewish Identity for the Next Century*, New York, Touchstone, 1998.

(٢) «إن أكبر تهديد في نظر يهود فرنسا هو التمثُّل» يعلن موريس كوهن ـ زغوري، مدير المدرسة اليهودية التقليدية (ORT) في مرسيليا «ويقلّ تدريجاً إقبال الأهالي على إرسال أولادهم إلى مدارس غير دينية، وإن كنا نحن أيضاً نعزّز بُعدنا التقليدي. إن هدف ٩٠٪ من الأهالي هو أنّ على أبنائهم أن يحترموا الكاشر ويراعوا السبت، ولا يتزوجوا من غير اليهود». Yair Ettinger, «A new Jewish Force», *Haartez* du 4 mai 2007.

(٣) Jean Sévilla, «Génération Jean - Paul II» *Le Figaro Magazine* du 14 août 2004.

تُرى، في التظاهرات الجامعة لـ «الأقليات»، من سان فرنسيسكو إلى لندن، منصّة مِثلية غير بعيد من منصّة جماعة مسلمة.

بهذا المعنى تُستخدَم في غالب الأحيان كلمة «ثقافة» من قِبَل دينيين، مسيحيين ومسلمين. ومن ذلك مثلاً أن الكاردينال الإيطالي، بيفي، كتب ما يلي بصدد تعريف الثقافة: أياً يكن المعنى الذي أُخذ في الاعتبار تباعاً (وعلى أي حال المعاني المقرَّرة والمستخدمة بعامة) فإن الكينونة وكذلك الشرعية الدلالية، وليس الدلالة فحسب، لـ «ثقافة كاثوليكية» لا مِراء فيها. هكذا، في إطار الواجب القاضي بحماية «الثقافة الكاثوليكية» على وجه الدقة، تتموضع الإجابة عن المسألة التي تهمّنا. وهذا يعني أن الهويّة الأساس للمسيحي الملتزم بالسياسة ليست ضمانةً بواقع التزامه عن قناعة بأركان قانون الإيمان، واحترامه حياة الأسرار المقدّسة، وأنه لا يعارض الميزة الموجبة لوصايا اللّه. ولا بدَّ له أيضاً من أن يبقى بكل عزم وجدّية مخلصاً لتلك «الثقافة» المستمدّة، في نهاية المطاف، ومن خلال مختلف الأشكال الكنسية، من المسيح وإنجيله، وبكلمة، أن يبقى مخلصاً لـ «الثقافة الكاثوليكية». . . هل توجد في هذا المعنى الدقيق «ثقافة كاثوليكية»؟ نعم. توجد، لأنه يوجد، ويجب أن يوجد، شعب كاثوليكي، وإن لم يعجب ذلك أولئك الذين يعتبرون أن عالم المسيحية لم يعد موجوداً وأنْ لا لزوم بعد لوجوده. وبِمُكْنَة العالم المسيحي اليوم أن يبقى أقلّياً، مختلفاً عن ذاك الذي كان منذ عدة قرون، لكنّ هذا ليس سبباً لأن يكون أقلّ حيوية وأقلّ تميُّزاً بوضوح». ويخلص الكاردينال إلى أنه لا ينبغي تطوير التسوية في السياسة «على حساب هويّة لا ينبغي قطعاً تعريضها للخطر»[1].

المفردات كلّها هنا: أقلية، هويّة، ثقافة كثقافة مجموعة، مردودة إلى معايير

(١) Card. Giacomo Biffi, archevêque de Bologne, 16 janvier 2003 (traduction d'Eric Iborra pour *Décryptage*). نص كاردينال بولوني هذا كان قد نُشر تحت عنوان «ثقافة كاثوليك من أجل أَنَسيّة حقيقية» (أنظر الموقع:
http://www.generation-benoit 16. com/Apres-La-Note-du-cardinal, 105 html).

واضحة للديني وليس إلى التنمية الدنيوية لإلهام ديني. ويستعيد الديني خُلسةً الخطاب المتعدِّد الثقافة مُتمَوْضعاً كأقلية ثقافية، تُزوَّد بالمعْلَم الثقافي عن طريق المعيار الديني المفصول عن كل سياق: يمتزج الديني والثقافي مجدّداً، ولكن لأنّ الديني الواضح هو الذي يُقدِّم المعيار الثقافي؛ حقاً إن الثقافة بصفتها هذه هي التي تختفي، مُجفَّفة بالمعيار الديني.

وعلى ذلك كان منطقياً إيجاد «كبرياء مسيحية» على غرار «كبرياء مِثلية»، كما في باريس في أيار/ مايو ٢٠٠٨. والقسّ الذي ينظم هذه الحركة يستند صراحةً إلى «ثقافة إنجيلية»، وهذا أكثر تقييداً من الثقافة المسيحية، ويوضح أن كلمة ثقافة هنا تحيل على هويّة، لا على مضمون مختلف لمعالم دينية محضة[١]. والهوية هنا ليست استخدام مفهوم حديث يسمح بفهم الماضي فهماً أفضل: هذا مفهوم «مُناجِز» يخلق ما يُسَمِّي.

مثلاً، حين كانت الكنيسة الكاثوليكية، في صراعها مع اللائيكية على مدى القرن العشرين، تحثّ رعاياها على الاستثمار مجدداً في الحياة الاجتماعية والرياضية والثقافية وأن يسِموها بالمَعْلَم الديني (رعاية، نوادٍ رياضية، مخيّمات العُطَل) بات الاتجاه، منذ تنصيب المطران لوستيجيه على رأس مطرانية باريس، يميل نوعاً ما إلى أن يبقوا في ما بينهم ملوِّحين بالراية (الصليب والحالة هذه): إذاعات طائفية، خلوات روحية، محجّات، إلخ. وفي حين كان الاندماج بالعلمنة المحيطة في الخمسينيات من القرن العشرين يُعتبر شكلاً من أشكال التبشير (تُعتمَد الملابس المدنية، تُشيَّد كنائس من دون علامات خارجية، يُعتقَد

---

(١) ذلك ما يؤكده القسّ لوليت بقوله: «لا يوجد اليوم إلا ما يُظهر نفسه. والثقافة الإنجيلية يجب أن تخرج من أماكن العبادة وأن تترك أثراً حاسماً في دوائر المجتمع كافة. وهذه المسيرة تتيح لنا أن نزيل الأحكام المسبقة، وأن نُظهر للعالم أننا لسنا لا أتباع بِدَع ولا عملاء أميركيين!؟».

Le Monde du 24 mai 2008.

أن النعمة تحت الدنيوي، وفي السياسة من ضمن ذلك، في الحركات الاجتماعية وحركات التحرر الوطني مثلاً) صارت تعرض على سبيل المباهاة علامات انتماء، ثيابية، وهندسية، ولغوية. وهذا الموقف يتعارض مع الاتجاه المتحرر الذي يمثله البروتستانت أمثال فريدريش شلَيرماشر، وديتريش بونهوفر أو هارفي كوكس، الذين يرون أن العَلْمنة ليست حتمية وحسب بل إيجابية أيضاً، إلى حدّ أن على الديني أن يذوب فيها؛ ففي عالم بعد ـ ديني لا تعود القِيَم منقولة عبر الديني في ذاته. كان المَعْلَم الديني يختفي في لاهوت العَلْمنة هذا. أما المؤمنون الجدد في هذه الأيام فيعتقدون العكس: ليس في الدنيوي أيُّ أمر إيجابي، والمَعْلَم الديني يجب إبرازه والتباهي به وليس إعادة الاعتبار إليه فحسب.

إن عزل المَعْلَم الديني يتراءى في الظهور المتدرِّج لـ «تصنيف» ديني نوعي: راح الحديث يدور على كُتّاب كاثوليك (بدأ ذلك في عام ١٩٠٥، على ما يبدو) كما سيدور الكلام في القرن العشرين على كُتّاب «سود» أو «نساء». وفي نهاية القرن ظهر «الكُتّاب الإسلاميون»، كما انتشر أدب دنيوي ديني يحرص على إعادة تقويم المعلم الديني عالياً في عالم بلا دين[1] ويدأب على وصف الترسيمة ذاتها: امرأة أو رجل في مقتبَل العمر مبتليان بإغواء العالم، لكنهما يجدان السعادة في الدين وفي حياة العائلة[2]. وتنزع المدارس الدينية (مع بعض الاستثناءات طبعاً) إلى أن تصبح دنيوية أو ألاّ تعلّم سوى الدين، كما تطّرد الحال في المدارس [المسلمة] واليشيفا [اليهودية]. طبعاً، يُحبِّذ بعض التيارات الجمع بين المسارين التعليميين (الذهاب إلى الجامعة ومتابعة الدروس الدينية في الوقت عينه) ويسعى بعضها الآخر إلى إعادة إدخال تعليم دنيوي في المدارس الدينية. ولكن بإلقاء

---

(١) هذا الأدب الديني والمستقيم الرأي هو في الغالب من صنع النساء، كما لدى الأتراك والحريديم haridis في إسرائيل، ولكن في إيران أيضاً.

(٢) مثل «آيات الحب» للأندونيسي حبيب الرحمن الشيرازي، كتاب منشور في عام ٢٠٠٣ تحت عنوان: *(Ayat - ayat Cinta,* Kuala - Lumpur, Ar - Risalat Product), best - seller - لذلك أُخرج في فيلم ناجح.

نظرة أبعد إلى الواقع يتبيَّن أن الديني في كل مكان تقريباً ينسحب مُتقَوْقِعاً في نوع من ثقافة متخلّفة هويتية، مع رجوعه إلى عالمي.

نتيجة لذلك، يُحدث هذا الانسحاب عدوانية مزدوجة، خارجية وداخلية. في الخارج، يُشنُّ الهجوم إما أمام المحاكم، أو التهديد بعمل مباشر (الفتاوى الذائعة الصيت، والوهمية غالباً). والدعاوى المقامة أمام السلطات القضائية العلمانية مبنية بوجه عام على مبدأ القدح والذمّ في حق طائفة تطلب أن تكون محترمة (دعوى العشاء السرّي، دعوى ضد الرسوم الكاريكاتورية الهولندية، قضية سلمان رشدي). وفي البلدان التي تنص دساتيرها على دين الدولة تُفعَّل القوانين المتعلّقة بالتجديف أو يُطلَب سَنُّها إن لم تكن موجودة. حتى إن أدياناً يُفترض أنها «متحرِّرة»، مثل البوذية، تلعب هذه الورقة[1]. وفي داخل الطائفة تُجدّد إجراءاتُ الحِرْم شبابَها: التكفير في الإسلام، والبولسادانورا Pulsa danoura لدى الحريديم[2]. وتعرف الكنائس الإنجيلية مشلكة «فاتري الإيمان» أولئك الذين لا يفون بمستوى الالتزام الديني المطلوب منهم. وحقيقة أن الطائفة الدينية لم تعد قائمة على الامتثالية، والأقلمة أو الثقافة المحيطة، تجعل الالتحاق بها يتأتّى من قرار طوعي، ولكن يمكن أن يُطرد المرء منها على وجه السرعة أيضاً.

هـ) الجهل المقدّس

إن هذا الرفض إذ يبلغ أقصى مداه يتحوّل أيضاً إلى ارتياب بالمعرفة الدينية

---

(١) Tom Heneghan, «thai Buddhists seek blasphemy law to punish offences against their faith», agence Reuters, 25 octobre 2007.

(٢) مثلاً، بصدد الـ gay prid في القدس في عام ٢٠٠٦:
«The rabbinical Court has held a special session and discusseel placing a pulsa danura on those who have a hand in organiz the march», Rabbi Shmuel Papenheim, editor of the Eida Haredit's weekly magazine' *Ha eidah* told Army Radio on tuesday. The curse could also be cast «against the policemen who beat ultra - orthodox Jews», Papenheim added, if words can kill, *pulsa danura* is a Weapon of mass destruction...», *Haaretz* du 11 novembre 2006.

نفسها، مع الفكرة القائلة، أولاً: بأن المرء لا يحتاج إلى معرفة لكي يفوز بالخلاص، وثانياً أن المعرفة يمكنها أن تحرِّف الإيمان الحق. وكلام اللّه بوسعه أن يمرّ مباشرة من دون توسّط المعرفة: تلك على وجه الدقة مهمّة الروح القُدس لدى البروتستانت. وليس التبحُّر ما يسمح بالعثور على الحقيقة في طيّات النصّ الكتابي، ذلك بأن هذا النص هو كلام اللّه الحيّ الذي يقول الحق. وعلى المرء أن يكون مسكوناً بكلام اللّه. إن هذه الرؤية إذ تبلغ مُنتهاها إنما تتلخَّص في العبارة المشهورة «التكلُّم بلغات عدّة» (اللُغة اللَّدُنِيّة Glossolalie) التي يقول بها الخمسينيون) اقتداءً بالرُّسل في يوم الخمسين (من هنا اسم الحركة) يشرع مؤمنون، حلّ عليهم الروح القدس، في التفوّه بأصوات يفهمها كلّ مُستمعٍ بلغته. وليس المقصود عندهم أن يتكلموا على نحو مفاجئ باللغة الصينية أو لغة التاغالوغ(*) أو اللغة العِبرية، ولكن أن يكونوا مفهومين مباشرة عبر ركيزة مُصوِّتة لا تنتمي إلى الألسنية. ما من معرفة لاهوتية هنا، ولا معرفة لغوية، ولا معرفة ثقافية، بل حضور لا توسُّط فيه للمعارف. تلك هي الحالة النموذجية المُثلى لإلغاء الحَرْف خدمةً لكلام يدخل مباشرة، من دون توسّط من اللغة. والحال أن اللغة، من حيث التعريف، هي في آنٍ معاً حمّالة لثقافة وموضوع معرفة وأداة معرفة. إن إلغاء اللغة لصالح الكلام هو بلا ريب أكمل مِثال على الجهل المقدس.

غير أن ثمة حالات أخرى لنقل الرسالة من دون نقل معرفة: جميع أشكال الانخطاف، والتأمُّل، والزن(**). في اليهودية، حيث تحظى المعرفة بتقدير رفيعٍ تقليدياً، يقدِّم الحسيديم اليوم أشكالاً أخرى للنقل: ينظم الناشمان فرقاً للموسيقى

(*) Tagalog: لغة أهل الفيليبين. (المترجم)

(**) Zen: فرقة بوذية يابانية، متفرّعة من الشّن Chan الصينية. أُدخلت إلى اليابان في عام ١١٩٢م. لا تعترف بسلطة النصوص البوذية ولا تُجلّ إلا شخص بوذا التاريخي. تعليمها ينتقل بطريقة خاصة، من روح إلى روح، ويتطلب تركيزاً فكرياً تاماً. (المترجم)

والرقص جوّالة بُغية «نقل الفرح»(١). يُنقَل الانفعال، يُبعث في وجدان الآخر الشعور بالتجربة الدينية نفسها التي خبرها المرء بذاته، ولكن يُتجنَّب كلُّ ما هو معرفة استدلاليّة، لأن في هذا مضيعة للوقت وخطر الضلال في الغرور الدنيوي.

إليكم شهادة، فردية طبعاً، على هذا التمجيد للجهل المقدس. تدين مسؤولية سابقة عن دار استقبال للإنجيليين في القدس الانحرافات التجارية الإنجيلية في إسرائيل وتكتب (مع احترامي للنص المطبوع كما هو): «لكن وقد قِيل هذا، أليس الأهمّ أن يكون محوَّلاً على صورة يسوع المسيح من أن يصبح «كتبة» منتفخين بالمعرفة؟ سيقول الرسول بولس «إن المعرفة تنفخ». وهذا صحيح دائماً. لستُ بحاجة إلى معرفة اللغة العبرية لكي أفهم أن عليّ أن أتجرّد من «أناي» لأدع الروح القُدس يُحوّلني يومياً على صورة المسيح... ولكنّ ما أحتاج إليه قطعاً هو أن «أموت بذات نفسي»، و«أُنْكِر نفسي يومياً»، وأرفض «إرادتي الذاتية» لأخضع لإرادة سيّدي بُغية بلوغ قوامه الكامل لإنجاز أعماله بقوة روح المسيح الذي سوف يحلّ بي كلّياً عندئذ! عندما أفكِّر في أقوال معلّمي وسيّدي التي كانت هذه: «إنْ لم ترجعوا فتصيروا مثل الأطفال، لا تدخلوا مَلَكوت السموات»، ولربما يبدو في أيامنا هذه أن المرء يجب أن يكون حائزاً على شهادة في اللاهوت لكي يقبل الروح كاملاً. والحال أن معلّمنا كان يعلِّم الشعب بأمثال بسيطة، وقد كان بوجه خاص يحمل ملكوت اللّه إلى الأرض بتخليص الممسوسين، وشِفاء المرضى، وفتح أعين العميان، وبعث الموتى، إلخ. وكان ينقض علم «الحكماء» والأذكياء في عصره. هو الذي كان الفرِّسيون والأحْبار يقولون إنه لم يدرس التوراة (معهم في صفوفهم). إن الروح القُدس يُميِّز! آمين»(٢).

---

(١) Adam Mohner, «Rolling with the Na Nachs, the most high - spiritited and newest Hasidic sect», *Haaretz* du 25 mai 2008.

(٢) http://www.voxdei.org/nicolas/index,php/2006/05/06/148-le-business-evangelique-a-jerusalem.

القسم الثاني

العَوْلَمة والديني

الفصل الخامس

السوق الحرّة
أم الهيمنة بواسطة السوق؟

في هذه اللعبة المستمرة لتثقُّق الديني وتقهقر هويته الثقافية وتحوّلات أشكال التديُّن، ما الذي تجلبه إذاً العَوْلَمة الراهنة؟ كما سبق أن قلنا، تجلب منهجةً، وتعميماً، وتسريعاً للظاهرة.

لفهم العولمة الدينية ثمّة نظريتان مسيطرتان اليوم: نظرية التثاقُف، ونظرية السوق وهي الأحدث. وهما لا تكوّنان طبعاً معسكرين مُحدَّدين جيّداً، بل الأصح أنهما قُطبان توجد بينهما تشكيلة من الأوضاع أكثر تبايناً.

يفترض التثاقُف أن تحوُّلات الديني هي نتيجة فرض طراز مُهيمن، يُحيل في التحليل الأخير على هيمنة سياسية، و«المغلوب» يتبنّى أو يُكيِّف الثقافة المهيمنة، إما في سياق استراتيجية اندماج، أو في وضعية تمرُّد. وما يُنتجه عندئذ يقع في دائرة التوفيقية (على غرار حركة كيبمغيست Kibemguiste في زائير)، أو التهجين (فودو)(*)، أو «تغيير الوجهة»، حيث تُقاوَم الثقافة المهيمنة باسم القِيَم التي تحملها (الغناء الإنجيلي الأسود الأميركي). هذه الفئات الثلاث، التي عالجها بعناية علماء الإناسة أولاً، أصبحت بعد ذلك أساس دراسات ما بعد الاستعمار الثقافية والملحقة. ثم إن توسّع الديني، أو على الأصح بعض الأشكال الدينية،

(*) Vaudou: عبادة أرواحية لدى زنوج الأنتي وهايتي. (المترجم)

يتساوق مع توسّع الهيمنة. وما من طلبٍ على الديني وإنما عَرْض مفروض، سواء بالقوة أو، على نحو ألطف، بموجبات تقهقر الهوية الثقافية.

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن السياديين الفرنسيين من أهل اليمين أو اليسار على السواء، المعارضين لأوروبا وللعولمة، هم أول المناضلين ضد الأديان «الأجنبية»، وهي بوجه عام أميركية أو مسلمة. ومن المنطقي جداً أن تكون «الأديان الجديدة» هنا موضع ارتياب بأنها عنصر في سياقات إعادة التركيب الاستراتيجية التي تستحثّها قِبل العولمة.

سوف نعمد أولاً إلى تفحُّص مسألة الهيمنة قبل أن نُعرِّج على السوق.

١ ـ التثاقُف كهَيْمنة

طبعاً، ليس المقصود إنكار عُنفِ فرض ثقافة ودين. والواضح، من جهة ثانية، أن العَوْلَمة اليوم تحصل في أعقاب الاستعمار وأن النقاش الدائر في شأن القِيَم (حقوق الإنسان، ديموقراطية، حقوق المرأة) هو أيضاً نقاش حول السلطة (يوضحه مبدأ «حق التدخّل» وتطوير نزعة إنسانوية قوية العضلات، هي الخَلَف الصالح للإرساليات الأجنبية في القرن التاسع عشر. غير أن نتائج العولمة، مثل نتائج الاستعمار، تتجاوز بكثير إشكاليات السلطة والاستلاب، وهذا ما يهمّنا.

إن أكثر حالات التثاقف «صفاء» هي حالة هنود أميركا الوسطى والجنوبية، وذلك على وجه الدقّة لأنهم كانوا موضوع سياسة تنصير[١] مباشرة، وكثيفة وعنيفة: ثقافتان منظّمتان، ليس بينهما أي علاقة سابقة، تصبحان على تماسّ مباغت وعسكري في مدة زمنية قصيرة جداً؛ أما الثقافة الهندية فقد هُزِمت، وأما

---

(١) أنظر الكتاب الرائد لناتان وشتل «رؤية المهزومين». Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1992. ولنذكر أنه في ما يخص هنود أميركا كانت السياسة مختلفة، كما رأينا، فلم يحصل تحويل منهجي إلى المسيحية، بل كبْت متزايد يقود إلى الإبادة أو الحشر في محميّات، حيث تذوي الثقافة. والمقصود هنا هو تقهقر ثقافي، وإبادة عِرقية، أكثر مما هو تثاقُف قسْري.

الهنود فلم يُبادوا. وباتوا مُجبَرين على اعتناق دين المنتصر. غير أن هذا لا يعني أن الثقافة الهندية قد اندثرت، بل الأحرى أنها أعادت صياغة نفسها على نحو أوضح في إطار ثقافة الغازي وفي علاقة هَيْمنة سياسية. وثمّة مثال آخر هو عبودية الأفارقة في الولايات الأميركية. إذا كانت كل عبودية هي من حيث التعريف هيمنة مطلقة فإنه يحدث أن يعيش أسياد وعبيد في عالم تتعايش فيه ثقافتان، وإن في حالة مجابهة، كما كان الوضع في حوض البحر الأبيض المتوسط العبوديّ من القرن الخامس عشر إلى الثامن عشر: قد لا يحصل التثاقف (العبد المسيحي لسيّد مسلم يمكنه أن يبقى مسيحياً)، أو قد يكون خياراً فردياً (اعتناق الإسلام)، غير أن جميع الأديان التي يرجع إليها الفاعلون تبقى راسخة، في علاقة تناظُر مُضادّ. وفي المقابل أدّى نقل ملايين العبيد الأفارقة إلى أميركا عبر المحيط إلى طمْس لغاتهم وثقافاتهم الأصلية وطرَح مسألة طبيعة انضمام هؤلاء العبيد إلى المسيحية بكاملها(١).

في هذا المنظور يُعتبر انتشار أديان جديدة مثل الخمسينية، أو إعادة استثمار الأديان القائمة بأشكال تديُّن بلدية (مثل ما سُمِّي «المسيحية الأفريقية» أو «كنائس أفريقية بلدية»(٢)) بمثابة عُملاء تثاقف، تحت أشكال من التوفيقية والتهجين.

تفترض نظرية التثاقف أن ثمة ثقافة مهيمنة وأن الثقافة المغلوبة ترتدّ إلى طراز «أصغر»، إما عن طريق صفات جوهرية مميّزة وإما بانصهار، أو بالحفاظ على تديُّن يُغيّر مُحتواه باقتباس نماذج الدين المهيمن. مثلاً، في حالة الغناء الإنجيلي، تبعاً لـ ت.هـ. سميث، يعمد العبيد السود الأميركيون إلى بعث الحيوية مجدداً في قالب ديني أفريقي مُقترن بمعالم ثقافية جديدة، هي نصوص الأناجيل(٣).

---

(١) انظر Theophus H. Smith, *Conjuring cultures: Biblical Formations of Black America*, Oxford, Oxford UP, 1995.

(٢) Philip Jenkin, *The Next Christendom*, Oxford, Oxford University Press, 2007, P. 7.

(٣) T. H. Smith, *Conjuring Cultures*... op.cit.

ويذهب هذا النمط من التحليل، مثلاً، إلى أن هنود أميركا الشمالية ينظرون إلى الكاهن الكاثوليكي أو القسّ على أنهما المعادل الوظيفي للساحر [أو العرّاف] ويضفون على الطقوس والعقائد المسيحية معاني تقليدية؛ وهم «يضمنون على هذا النحو بقاء الثقافة البلدية مستعيرين الطلاء البرّاق الواقي لدين الغُزاة»[1]. ويخلص المؤلف بصورة منطقية جداً إلى أن الانتماء الديني هنا هو انتماء سطحي. ومجدّداً يُعثر على الاتجاه، الثابت في علم الإناسة، نحو ردّ المَعْلَم الديني إلى مَعْلم ثقافي. وفي هذا الإطار تعمد الأديان الهجينة أو التوفيقية إلى إعادة ترتيب معالم آتية من عالمين مختلفين بسبب تعرّض الفروع السابقة للقمع أو فرْض المعالم الجديدة بصورة عنيفة. ويبدو التجاور على الدوام اصطناعياً، وغير أصيل وهشّاً. ويمكن ملاحظة مَيْل بعض الصحافيين والناشرين (في بحثهم مثلاً عن أغلفة كُتب تجتذب القارئ) إلى ما سُمّي الإرداف الخُلفي الثقافي[2][*]: مارياشي[**] ومزامير، حجاب وهاتف جوّال (أو بالاختيار: كلاشنكوف، حاسوب، لباس لرياضة الركض، إلخ)، ماكدونالد وحلال، بوذية وحقيبة

---

(١) «By accepting the Christian minister or priest as the functional equivalent of a native shaman and by giving traditional meanings to Christian rites, dogmas, and deities, the Indians ensured the survival of native culture by taking on the protective coloration of the invaders' religion. Obviously, this brand of christianity often lay very fightly on the surface of their lives, its acceptance largely expedient to ensure their independence and group identity»: Robert F. Berkhofer, jr, هكذا عبَّر روبير ف. بركهوفر «Protestants, pagans, and sequences among the North American Indians», 1760-1860, revue *Ethnohistory,* 1963, P. 39.

(٢) يتحدّث لوي ليون عن «*Cultural oxymorons*» (Mariachis et psaume) في: Luis Leon, «Born again in East L. A. the Congregation as border space», in Stephen Warner and judith Wittner (éds), *Gatherings in Diasporg, Religious Communities and the New Immigration)*, Temple University Press, 1998, P. 173.

نشير إلى أن كل فصل من الكتاب حرّره باحث ينتمي إلى الأصل نفسه الذي تنتمي إليه المجموعة قيد الدرس.

(*) Oxymoron: اجتماع لفظتين متناقضتين، أو نعت الشيء بنقيضه، مثل عبارة «صَمْت بليغ». (المترجم)

(**) Mariachis: فرق موسيقية مكسيكية تطوف في الشوارع. (المترجم)

وثائق. . . بعبارة أخرى، تبدو العلاقة بين المَعْلَمَين غير ملائمة لأن كلاً منهما يرجع إلى ثقافة مختلفة.

إن الأديان أو أشكال التديُّن المسمّاة «هجينة» تعيد ترتيب مختلف المعالم في كلِّ جديد، حيث يتّحد دين وثقافة من جديد. في نظر المراقب الخارجي ما من نوعية خاصة للديني ولا استقلال في هذه الحالة: كلُّ مكوِّنات السجلّ الثقافي (موسيقى، مطبخ، عائلة، علاقات اجتماعية) تُعْقَل في هذا الإطار من التهجين. وتبدو التوفيقية كنتيجة للهيمنة، ومدرسة الدراسات الملحقة بأكملها سوف تتطوّر بصورة منطقية جداً كمجموعة دونية للدراسات الثقافية.

والحال أن هذا التصوُّر يخلق مشكلة لأسباب ثلاثة: فهو يتجاهل خاصيّة الديني بإرجاعه إلى الثقافي، ويجعل من الابتكار الديني نتيجةً لعلاقة الهيمنة، ويرى إلى العامل الديني من خلال نافذة الاستلاب، أي فاعل غير واع. ما المُراد عندما توصف الفودو أو الميلونغا[*] (في البرازيل) بالأديان التوفيقية؟ بالنسبة إلى أتباعهما لا توجد توفيقية بل دين حقيقي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المرأة المحجّبة مع هاتف جوّال أو مدير مطعم فاست فود حلال: لا يوجد إِرْداف خُلْفيّ ثقافي، ولا مفارقة، ولا تناقض، ولا غرابة: إن تجربتهم هي التي تُضفي على هذا الجمع وحدتَه. والكلام على توفيقية يفترض وجود نظرية للإحساس بالخطأ وللاستلاب: لا يدري الفاعل ما يفعل، وحقيقتُه هي في النظرة الخارجية للمراقب، الموضوع تحت رعاية حِياد مستحيل بالنسبة إلى الحتْمِيّات[١].

بَيد أن هذا يعني أيضاً التمييز الواضح بين أديان «نبيلة» (غير توفيقية) وأديان مختلطة، ما يُحيل على المُفاضلة بين بِدْعَة ودين، بين «ثقافة رفيعة» و«ثقافة شعبية». طبعاً، إلا إذا اعتُبر كلُّ دين شكلاً من أشكال التوفيقية (المسيحية كمزيج

(*) Milonga - Vaudou: من العبادات الأرواحية. (المترجم)

(١) هذا التفكير يبلغ أقصى مداه في كتابات بيار بورديو، وعنده في نهاية المطاف أن كل شيء هيمنة واستلاب، ما عدا، طبعاً، كرسيّ علم الاجتماع في كولّيج دو فُرانس حيث يمكنه أن يتكلّم على حقيقة بؤس الآخرين.

من اليهودية ونظريات الخلاص الجديدة). لكن مفهوم «دين توفيقي» يصبح في هذه الحالة فَضْفاضاً. وبكلمة، فإن نظرية التثاقف ـ الهيمنة تجهل الفعّاليات الاستقلالية للدين، وذلك على وجه الدقة لأنها تردّها إلى الديني، وهو إطار تغدو فيه هذه الاستقلالية غير مفهومة. كيف يمكن لمعْلَم ديني أن يعمل خارج المعلم الثقافي؟ كيف يمكن للديني أن يُصدِّر نفسه؟ ذلك بأن العَوْلَمة نسَفت العلاقة بين معالم دينية ومعالم ثقافية (علاقة كانت من قبل متحرّكة).

ينبغي إذاً التمييز بين هيمنة (حقيقية)، واستلاب، ومُشاكلَة، وتحويل. يفترض الاستلاب أن الشخص المعنيّ ليس حُرّاً ويتقلّد هويّة مفروضة من الخارج، الذي يرمي في الواقع إلى ضمان الخضوع. وهذا مدار الجدل الكبير بصدد الحجاب في فرنسا: كيف يمكن لامرأة حرّة أن تختار طوعاً علامة خضوع؟ معلوم أن تلاميذ المدارس الذين أثاروا مختلف القضايا المتعلّقة بالحجاب لم يفعلوا ذلك تحت ضغط أهاليهم أو أخوتهم. والحال أن هذا الضغط المفترض هو الذي حُوِّل إلى مبدأ عام للتفسير، الأمر الذي يتيح تمرير خيار «حُرّ» من أجل الاستلاب، والذي هو، فضلاً عن ذلك، استلاب «ثقافي». من أجل ذلك تُركِّز وسائل الإعلام على الاضطهاد الذي تتعرّض له فتيات الضاحية من قِبَل نظرائهنّ (وآبائهن) الذكور (من هنا الاحتماء بجمعية «لا عاهرات ولا خاضعات» والفضيحة التي ثارت عندما أصبحت رئيستها وزيرة دولة تحت إشراف وزيرة كاثوليكية مؤمنة تعتقد، هي نفسها، بالتبرير البيولوجي للاختلاف الاجتماعي بين الجنسين). وكان هذا هو الاستدلال نفسه الذي حمل الجمعية التأسيسية الفرنسية على أن تمنع، في شباط/فبراير ١٧٩٠، النذور الرهبانية: عندما ينطق راهب بنذور الطاعة النهائية فإنه يرهن حريّته طوعاً ـ وهذا الأمر مُنافٍ لوضعه القانوني كمواطن. إن الاستلاب، بعد تحليلات ماركس وفيورباخ، بات يميل إلى أن يصبح المقولة التي يستخدمها المفكرون اللائيكيون لإضعاف الديني (بما أن التِقْنية الأخرى هي تقنية الاختزال في ثقافة).

إن نظرية التثاقف تبقى شديدة التعلُّق بنظريات الهيمنة. والحال أن الثقافة المهيمنة ليست بالضرورة ثقافة السلطة السياسية. ففي الهند مثلاً «تَهَنْدَك» الإسلام، واليهودية، والمسيحية، متقَوْلبة في المنظومة الاجتماعية للطبقات المغلقة، بينما كانت السلطة قد انتقلت إلى المسلمين(١).

من جهة ثانية يمكن للتثاقف أن يعمل ضد السلطات المهيمنة، فالمسيحية كانت قد تأصلت في البلدان المستعمَرة في إطار هيمنة سياسة، غير أنها ساهمت في تكوين نُخَب الاستقلال. وأما مفاهيم «الدين» و«الأمّة» والشعب فقد استحوذت عليها حركات التحرّر. وما الهندوسية الجديدة إلا بُنية متجدّدة للممارسات والمراجع الدينية المعقّدة في نطاق نزعة قومية إقليمية حديثة، ولغتها هي الإنكليزية. وتشكّل الهندوسية وفقاً لفئة «الدين» الغربي أحد عوامل القومية الهندوسية(٢). وطاول الهدم الفئات «الغربية» في هذا المسار. وإذ يدور الكلام على تهجين وتخليط بين الأجناس ينبغي التحدّث أيضاً عن تخلُّقيّة استراتيجية(٣)، أي الاقتباس عن فئات مهيمنة لتأكيد الذات.

إن تحوُّل الكاثوليكية في أميركا اللاتينية واضح كل الوضوح: بعد أن كانت الكاثوليكية أداة للهيمنة الإسبانية تحوَّلت تدريجاً، في غضون القرن العشرين، إلى

(١) Pascale Chaput, «Castes, religions et sacré au Kerala (Inde du Sud): des chrétiens dans une societé multi - Castes et pluri - religieuse», Revue Française de sociologie, vol. 38, n° 2, avril 1997, P. 327-350.

يدخل يهود الهند أيضاً في منظومة الطبقات المغلقة. أنظر:

Stephen Sharot, «Minority situation and religious acculturation: a Comparative analysis of jewish communities», in *Comparative Studies in Society and History*, Society for Compatative Studies in Society and History (éd), 1974.

(٢) انظر: Christian jaffrelot, *Les Nationalistes hindous: Idéologie, implatation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Presses de Sciences Po 1993.

انظر أيضاً: Ursula King, «Some reflections on sociological approaches to the study of modern hinduism», *Numen*, t. 36 fasc. 1, juin 1989, P. 72-97.

(٣) C. Jaffrelot, id.

لاهوت للتحرير يعارض النظام السياسي ويقاوم النفوذ الأميركي. وفي ذلك الحين ظهرت موجة تنصير جديدة: الإنجيلية البروتستانتية، التي ترفض علانية لاهوت التحرير وتتمَوْضع إلى يمين المسرح السياسي. ففي السبعينيات من القرن العشرين حدث انقلاب في غواتيمالا قاده الجنرال ريوس مونت، الذي انضمّ إلى إحدى الكنائس الخمسينية الأميركية(*)، وحكم البلاد مدة سنتين (١٩٨٢-١٩٨٣)؛ وقدَّم آنذاك تبريراً مسيحياً لمعارضي لاهوت التحرير.

إن الواقع يمكن أن يصبح أشدّ تعقيداً. ومن ذلك أن هنود شياباس، الذين يقودهم المقدَّم ماركوس في انتفاضتهم ضد الطبقة الحاكمة في المكسيك، هم كاثوليك تقليدياً، ولكن ظهرت في التسعينيات من القرن الماضي موجتا تحويل عن دين إلى آخر، أولاهما بروتستانتية إنجيلية انسحبت من الاعتراض السياسي، والثانية. . . إسلامية؛ ويبدو أن الذين أصبحوا مسلمين مرّوا أولاً بالبروتستانتية[1]. غير أن الداعية الذي أحدث هذه الموجة الثانية هو إسباني أبيض، يُدعى أورلينو بيريز، اعتنق الإسلام متخذاً اسم محمّد نافيا، وينتمي إلى مجموعة إسبانية تُسمَّى «المرابطون»، وتتألف من متحوّلين إلى الإسلام حصراً. ثمة إذاً دين توحيدي ينقله مرة أخرى رجل هو سليل الكونكيستادور(**) والغرينغو(***)، ولكنه دين يتباهى في مكان آخر بهويّة عالمثالثية ومعادية للامبريالية. وكان رئيس الحركة التي تطلق على نفسها اسم المرابطين في إسبانيا، وهو منصور أسكودرو، قد طالب بحقّه في إقامة الصلاة الإسلامية في كاتدرائية قُرْطُبَة، المسجد الكبير سابقاً، وطردته الشرطة بطلب من الأُسقف؛ وعلى الأثر

(*) تُدعى Church of the word

(١) Natascha Garvin, «Conversion and conflict, muslims in Mexico», ISIM *Review*, n° 15, printemps 2005, Leyden. كذلك كانت حالة المتحوّلين إلى اليهودية من السود الأميركيين أو البيرمانيين. إن تأثير الانسحاب الثقافي للبروتستانتية واضح تماماً.

(**) Conquistadors: المغامرون الإسبان الذين غزوا أميركا.

(***) Gringo: لقب يطلق على الأميركي الشمالي في أميركا اللاتينية. (المترجم)

تلقى تأييداً علنياً من قِبل الأمين العام لجامعة الدول العربية عمرو موسى[١]. إن سُبل مكائد العقل لا تدرَك أحياناً، خصوصاً عندما يُعلم، علاوة على ذلك، أن مئات الآلاف من الأميركيين الهنود الذين قدِموا حديثاً إلى إسبانيا كعمال مهاجرين تحوّلوا فيها إلى البروتستانتية الإنجيلية تحت تأثير قساوِسة ناطقين بالإسبانية تكوّنوا في الولايات المتحدة.

إن انتشار الخمسينية في مجتمعات السكان الأصليين في البلدان التي كانت مستعمَرة تُعرَّف منهجياً على أنها تعبير عن هيمنة ثقافية أميركية (في حالة غواتيمالا)، أو تهجين جديد. وتُعدّ الخمسينية في تاهيتي[٢] حالة مثيرة للاهتمام. فقد انتشرت الخمسينية في هذا البلد انطلاقاً من الكنائس الأميركية التي تعتمد في الوقت نفسه على العالمية المسيحية والتبليد لكي تدلّل على قطيعتها مع الاستعمار (إظهار الكنيسة الخمسينية على أنها «بلدية» وعالمية، بالتعارض مع الاستعمارية الفرنسية). ويُجيز بعض القساوسة رقصات «تقليدية» (لكنهم، ويا للعجب، يستوردون من أجل ذلك إلى هايتي رقصات هاواي، الولاية الأميركية)، ويطوّرون نظرية شياطين تستعيد تقليداً محلّياً. ولكن أين هي التوفيقية؟ فالمَعْلَم الديني (الرقص) اصطناعي، ومُتنازَع فيه فضلاً عن ذلك، ونظرية الشياطين متمكّنة جداً في الخمسينية: كلما اقترب ملكوت اللّه بادر الشياطين إلى الهجوم. إذاً لدينا هنا نموذج ديني مستقلّ حيال الثقافة المحلية، وإن كان قد أتاح تأصُّلاً أفضل.

مع المضيّ قُدماً يمكن المراقب أن يلاحظ أيضاً أن استحواذ مجموعة محلية على الدين مجدّداً قد يأخذ شكل الأرثوذكسية المتطرّفة، الأصولوية، أي إنكار الاختلاف الثقافي نفسه. وما من جديد في هذا الأمر: فبَرْبَر الأطلس الأعلى استحوذوا على الإسلام على النمط الأصولوي عندما أسّسوا السلالات الحاكمة

---

(١) مناقشة في أثناء لقاء منظمة الأمن والتعاون الأوروبي OSCE حول رُهاب الإسلام في قُرطُبة، في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٧.

(٢) يتحدّث فير عن التوفيقية، Fer, Pentecôtisme..., op.cit., P. 10 s. ويصف (P. 408 s.) تصرُّف القساوسة بالمعالم الدينية.

الكبيرة من المرينيّين والموحّدين في إسبانيا. وفي أفغانستان المعاصرة كانت المجموعة العرقية الوحيدة، غير الباشتون، التي أقبلت على تبنّي السلفية إقبالاً شديداً هي النورستانيين، آخر من اعتنق الإسلام من السكان في نهاية القرن التاسع عشر. وتُعدُّ أفريقيا اليوم، كما سنرى أدناه، مركزاً للمسيحية التقليدية، في مذاهبها الأنغليكانية (كنيستي نيجيريا وكينيا) والكاثوليكية على حدّ سواء (الأسقف هياسينت تياندوم، خلف الأسقف لوفبر في منصب رئيس الأساقفة في دكار، قبل انشقاق الأخير). وأما الإنجيلية التاهيتية فأكثر أصولوية من التيارات البروتستانتية في البلد الأم.

٢ ـ أما زالت المسيحية غربية؟

لقد انتقل مركز الثقل في الكاثوليكية إلى الجنوب: هل ينبغي أن يُرى في ذلك تغيير ثقافي، ثقافة كاثوليكية أخرى (تلك فرضية فيليب جنكنز)، أو على العكس ذروة تقهقر الهوية الثقافية؟ ثمّة «عولمثالثية» للمسيحية لافتة للنظر، ولا سيّما الكاثوليكية منها، لا تُعزى إلى الحيويّة الديموغرافية لبلدان الجنوب فحسب (وإلى أزمة نسبة المواليد المنخفضة في الأمم المسيحية تقليدياً مثل إسبانيا وإيطاليا)، بل تعود أيضاً لكثرة المقبلين على دخول السلك الكهنوتي فيها. ففي عام ١٩٩٠، كانت رهبانية اليسوعيين تَعُدّ ٢٥ ألف عضو: كانت الولايات المتحدة أول المزوّدين لعديدها بـ ٤٧٢٤ عضواً، لكن البلد المزوِّد الثاني هو الهند (٢٩٩٧ عضواً)؛ وكانت الجمعية الإرسالية في ليون الفرنسية تعدّ في العام نفسه ١٩٠ مرشحاً من بينهم ٧٩ أفريقياً، و٣٢ إيرلندياً، و. . . أربعة فرنسين[١]. ويتحدّث مؤلفون من أمثال فيليب جنكينز عن «مسيحية أفريقية» ويتوقّعون تثاقُفاً معكوساً للمسيحية: «كلما انتقلت المسيحية شيئاً فشيئاً نحو الجنوب تغيَّر الدين بالمقارنة من خلال الانغماس في الثقافات السائدة للبلدان المضيفة[٢]. ولكن

(١) Claude Prudhomme, *op.cit.,* أنظر أيضاً جنكينز، The *Next Christendom, op.cit.*

(٢) The *Next Christendom,* P. 10.

يمكن في الواقع التساؤل مرَّة أخرى في ما إذا كان المقصود حقاً هو التثاقُف، لأن مسيحية الجنوب هذه تصدِّر ثانيةً إلى الشمال استقامةَ عقيدةٍ هي عندها في حالة سيّئة. من حيث المعايير، لا تمثل كاثوليكية الجنوب هذه معايير ثقافية مختلفة، بل تعبِّر بالعكس عن مقاومة التغيُّرات الأخلاقية السارية في الغرب (الاعتراف بالجنسية المثلية، مثلاً). كيف يُفسَّر قبول رعيّة أُسقفيّة من ضاحية واشنطن الأنيقة، البيضاء والغنية، غير الميّالة إلى الرقص على قرع طبول التام تام، الانصياعَ لأسقف أنغليكاني أسود من نيجيريا[1]؟ كيف تُفهم حالات التحويل التي يتولاّها «المغلوبون» في ديار «الغالبين»؟ إن أشكال التديُّن الجديدة ليست أفريقية بوجه خاص: ذلك بأن استخدام الموسيقى والانفعالات وجِد من قَبلُ في جميع «الصحوات» الغربية؛ وليس الفولكلور هو ما يجذب المنتسبين الجُدد بل المسألة المركزية لاستقامة العقيدة ولمكان الدين في حياتهم الشخصية.

إن إنشاء الكنائس المسيحية، أو المنحدرة من المسيحية، في أفريقيا كان قد وصف باعتباره ظاهرة أفرقة نموذجية للمسيحية، أي لتثاقُف معكوس[2]. ربما كانت الحال على هذا المنوال في البداية، لأن تلك الكنائس نشأت عملياً عن قطيعة مع الكنائس الإرسالية، البيضاء جداً. ولكن، من جهة، تبلّدت الكنيسة الإرسالية، ومن جهة ثانية راحت «الكنائس الأفريقية» تتعَوْلَم وتصدِّر نفسها نحو الغرب، مثل كنيستي «الأدورا» Aladura و«كنيسة المسيح السماوية» Celestial Church of Christ. وأما الاختصاصيون (ومنهم هارولد تورنر) الذين يريدون تجنُّب الكلام على تثاقُف أو توفيقية، لأن كلتا العبارتين عرقية ـ مركزية، فيستخدمون على التوالي عبارة «الكنائس الأفريقية المستقلة» African independent churches للدلالة على استقلالها عن الإرساليات الأجنبية، وعبارة «الكنائس الأفريقية البلدية» African indigenous churches لإظهار رغبتها في

(١) Alan Cooperman et jacqueline L. Salmon, «Episcopal churches», break - away in Va. evolved over 30 years» *Washington Post* du 4 janvier 2007, A01.

(٢) The Next Christendom.., op.cit.

التأصُّل في الثقافة الأفريقية، وحديثاً عبارة «الكنائس الأفريقية الأوّليّة» African initial churches، ذلك بأن أفريقيا لم تعد من الآن فصاعداً سوى نقطة انطلاق وتريد الكنائس المعنية أن تتعَوْلم(١). وكانت هذه الكنائس قد وجدت موطئ قدم لها في أوروبا في الستينيات من القرن العشرين، وراحت تضمّ إليها الأتباع من أوساط الأفارقة المهاجرين، وتستخدم اللغة الإنكليزية واللغة الفرنسية وتنبسط من ثمّ في فضاء لم يعد فضاء المهاجرين، إما لأنها تتغلغل في صفوف الأجيال الثانية منهم أو بين الأنتيّين، أو لأنها تُحدث خرقاً عند «البيض». تلك الكنائس بروتستانتية وكاريزماتية؛ لكنها متعدّدة التسيمات؛ وتجهل الانتماءات الدينية التقليدية وتُعرِّف نفسها بأنها طوائف دينية وليست تعبيراً عن عِرْق(٢). وتقوم استراتيجيّتها اليوم على تنسيب الأتباع من وسط غير أفريقي، كما تفعل الأخويات الكبرى الصوفية الجديدة أو الحركات البوذية والبوذية الجديدة. لكنها تمثل أيضاً نوعاً من إعادة المكتوب إلى المرسِل مثيرة للاهتمام تشوّش مسألتي التهجين والتثاقف تشويشاً كاملاً.

إن الانفصال بين المعالم الثقافية والمعالم الدينية بَيِّنٌ بوجه خاص هنا في مسألة المعيار. ومما تأخذه روما تقليدياً على الكهنوت الأفريقي تسامحهم في المسألة الجنسية: لقد ألقى الفاتيكان الحِرْمَ على رئيس الأساقفة الزامبي إيمانويل ميلينغو، الذي تزوّج (في عام ٢٠٠١) من الكوريّة ماريا سونغ المنتمية إلى طائفة

---

(١) من أجل لمحة عامة، أنظر:

Religioscope (site religioscope. com): «Les églises africaines se développent en Europe», entretien avec Afe Adogame, *Religioscope*, 19 janvier 2003;

من أجل مناقشة بصدد الاصطلاحات، أنظر:

Allan Anderson, *Pluriformity And Contextuality in African Initiated Churches*, Selly Oak Colleges, Birmingham, B29 6HQ, UK

(انظر الموقع: - http://artsweb.bham.ac.uk/aanderson/Publication *pluriformity* - and - Contextuality - i - html).

(٢) انظر: A. Adogame, Religioscope, op.cit.

المون(*). غير أن «الكنائس الأفريقية» لا تدّعي تسامحاً أكبر في مِضمار الجنس: بل العكس، إذ تُبدي اليوم تعلُّقاً بالمعايير المسيحية التقليدية التي شرع الغرب في التخلّي عنها، كما توضِح مسألة الجنسية المثلية. وتجدر الإشارة إلى أن الكلام يدور اليوم على رُهاب مِثْلي من «السود» (أو الروس، إلخ) كما لو كان التسامح حيال المثلية فضيلة غربية، في حين أن الأمر يتعلّق بظاهرة هي أحدث ما تكون في الغرب. والحقّ أن مسألة المعيار يجب ألاّ تُعقل بعبارات «ثقافية»، فتطوّر الجدل بصدد المعيار في القانون الغربي المعاصر، السريع إلى أقصى حدًّ، يُظهر بجلاء أن معاييرنا ليست تجسيداً لـ «ثقافة غربية». وهذا ما تكشفه قضية بيم فورتوين في هولندا: عندما اندفع أستاذ علم الاجتماع والمِثلي المناضل هذا في العمل السياسي وعارض الإسلام، لم يكن ذلك تحت شعار الدفاع عن أوروبا المسيحية، بل على العكس، دفاعاً عن أوروبا الثورة الجنسية في حِقبة الستينيّات من القرن العشرين.

إن الزعماء الدينيين الجُدد القادمين من الجنوب هم في معظم الأحيان أحدُّ انتقاداً بكثير من زملائهم الأوروبيين في ما يتعلّق بالتثاقف أو حوار الحضارات. ونقد التثاقف باعتباره توثيناً لا يصدر عن القطاعات التقليدية في الكهنوت الأوروبي فحسب، بل يصدر أيضاً، وعلى نحو متزايد، عن دينيّين وافدين من تلك الثقافات البلدية الأصلية، الذين يعارضونها بعالمية العقيدة الدينية: يقول القسّ فابيان أوامبا: «لا يكاد الاندراج الثقافي يُخفي رغبة حقيقية في العودة إلى الوثنية لدى فئة من المسيحيين أو استراتيجية ثأر تُبيِّتُها تلك الوثنية نفسها ضد المسيحية انطلاقاً من داخلها. ويرى بعض المسيحيين أن جعْل الإنجيل مُشرعاً على الثقافة الأفريقية يُناظِر ترك المسيحي يستعيد أوثانه، ويدمج آلهته في

(*) Moon: حركة دينية اسمها الرسمي «كنيسة التوحيد»، أسَّسها في سيول عام ١٩٥٤ سيون ميونغ مون (ولد عام ١٩٢٠)، ويبلغ عدد أتباعها نحو مليونين في العالم. تهدف هذه الحركة، المثيرة للجدل في أساليبها، إلى إقامة «ملكوت الله على الأرض» عبر توحيد جميع الأديان والثقافات بُغية مكافحة الشيوعية. (المترجم)

الإيمان، ويقصد العرّاف، ويُقدِّم الأضاحي لجماجم أسلافه، ويتسلّح من دون إحساس بالخطأ، ويتطهّر على أيدي كهنة الدين التقليدي. وهذا يعني إجمالاً إجازة ممارسة الوثنية في المسيحية وفي الكنيسة تحت ستار الاندراج الثقافي»[1].

كذلك الأمر في بريطانيا العظمى، فبينما كان رئيس أساقفة كانتربري، رويان ويليامز، يدافع في عام ٢٠٠٨ عن إبداء أكبر قدر من التسامح حيال الإسلام، كان اثنان من زملائه الأنغليكانيين، وهما أسقفان عاملان في إنكلترا لكنهما متحدّران من الجنوب، يوجِّهان أعنف النقد إلى حوار الحضارات ويرفضان أي تسوية بهذا الصدد: وهذان هما أُسقُف روشستر، ميتشل نزير، القادم من شبه القارّة الهندية، وأُسقُف برمنغهام، جون سنتامو، المولود في أوغندا.

إن عبور المسيحية إلى الجنوب لا يتناسب والحالة هذه مع انبثاق هجانة ثقافية جديدة، بل على العكس يتناغم مع انفصال حادّ بين المعالم الثقافية والمعالم الدينية.

---

(١) انظر: http://www.eglise - reformee - mulhouse.org/el/el d 2. htm.
هذا نقد تقليدي جداً، يستعيد النقد الذي وجهته الإرساليات الأجنبية إلى اليسوعيين في الخصومة بصدد الشعائر، لكن المهم هنا هو صدوره عن قسّ أفريقي.

الفصل السادس

سوق الديني

١ ـ السوق: مجاز أم حقيقة؟

إن مفهوم «سوق الديني»، الأحدث من مفهوم التثاقف، بات من الآن فصاعداً راسخاً في مضمار البحث، الأنكلوسكسوني على أي حالٍ[١]. ففي عام ٢٠٠٨ نشرت مؤسسة بيو Pew، وهي مرجع في استطلاعات الرأي الدولية، تحقيقاً عن الممارسة الدينية في الولايات المتحدة بعنوان «سوق تنافسي قوي» *A Very Competitive Marketplace*. وفيه أن الخبرة الملموسة التي اكتسبها بعض العاملين في المجال الديني تحملهم على التحدث بعبارات السوق. «ما الذي لاحظتُه إذاً؟ بعبارات البيئة الاجتماعية، من البديهي أن يكون «سوق» الديني غير واعد بالنسبة إلى الكنائس التاريخية. فهو سوق متطاير جداً، ومبعثر، ومتنازع فيه وغير قابل للتحديد، إلخ. طبعاً، ثمة «أعشاش» تعمل جيداً، مثل تيزيه[*]، لكنها ليست من الأهمية بحيث تكون ذات مغزى على صعيد

---

(١) باللغة الفرنسية انظر: مختلف مؤلفات دانيال هرفيو ـ لجيه ومؤلفات باتريك هايني (*L'Islame de marché, op.cit*). وللاطلاع على أصول المفهوم الأميركية انظر: R. Finke et R. Stark, «Religious Economies and Sacred Canopies», *American Sociological Review*, n° 53, 1988; P. Berger, *Sacred Canopy... op.cit.*, P. 138, et introduction à *Tongues of Fire* de D. Martin, op.cit.

(*) Taize: بلدة فرنسية. شُيّدت فيها كنيسة المصالحة في عام ١٩٦٢. تُنسب إليها طائفة رُهبانية بروتستانتية أسّسها الأخ روجيه في عام ١٩٤٠. (المترجم)

التنمية. . . إن المعطيات المرقّمة حاضرة هنا، وفعلاً هنا. والحقيقة أن قوانين السوق موجودة لكل الناس، ولرعايانا بنوع خاص. ولا بدَّ لنا من الاعتراف أنّ «منتجاتنا الروحية الرعوية» تبدو لعدد كبير من معاصرينا إمَا غير مُرغّبة أو غير مُكيَّفة، أو باطلة»[١]. إن مفهوم السوق هذا، المقتبس عن الاقتصاد، يطرح، خلافاً لنظريات التثاقف، مصادرة مُفادها أنه يوجد في المقام الأول طلب من قِبل الديني (محيلاً عندئذ على طبيعة إنسانية، أو في جميع الأحوال، على «حاجة» دينية) الذي يبحث عن السلع الحاضرة في السوق[٢]. والحال أن العَوْلمة خلقت سوقاً عالمياً للديني. فيدور الكلام إذاً على «مستهلكين»، أي أناس لديهم طلب تتعيَّن تلبيته بصدد الحاجات الروحية ويجدون أمامهم تشكيلة من المنتجات متنوِّعة وسهلة المنال، حيثما وجِدت في العالم، أو يكاد. إن السوق لم يعُد مقيّداً.

إن «مستهلكي» الديني هم اليوم بالخيار. فالإكراه السياسي، الذي يقضي باعتناق الرعيَّة دين الأمير، إما اختفى أو أصبح مُفرَغاً من معناه بفعل تطوّر الفضاءات الافتراضية (الإنترنت، القنوات التلفزيونية عبر الأقمار الصناعية). أما الإكراه الاجتماعي، المرتبط بضغط المحيط، فموضع تساؤل جدّي نتيجة لانحلال الرابطة الاجتماعية، وتفريد التصرُّفات، والنفاذ إلى الإعلام، وأزمة الكنائس المؤسساتية (التسميات في اللسان الأنكلوسكسوني). وأما «المنتجات» فموحَّدة النمط، ولغات التسويق هي اللغات المحليّة أو لُغات العَوْلَمة الكبرى (وفي مقدّمها الإنكليزية). وكان من أثر الانفصال بين المعالم الدينية والمعالم

---

(١) Bernard Grosclaude, «Sortir des incantations». (بصدد القساوسة اللوثريين - المصلحين في مولتبليار)، *Reforme* du 14 fevrier 2008.

(٢) تلك مسألة مرهقة: لماذا كان الإنسان دينياً؟ إذا ما أُقيم الدين بناءً على طلب مقدّس بدل أن يُجعَل عنصراً في منظومات ثقافية أو عقائدية، عندئذ لا بد من إيجاد رابطة مع «الطبيعة الإنسانية». سوف يُعثر على وجهة نظر ملحدة أصلية لدى سكوت أتران.
Scolt Atran, *In Gods we Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, 2002.

الثقافية أن أتاح بوجه خاص إمكان «استهلاك» مُنتج ديني من دون حاجة إلى معرفة الثقافة التي أنتجته. وتنتقل المنتجات بفضل ناقلات تِقْنية عالمية: إذاعات، إنترنت، شبكات تلفزيونية. وتغدو محور دراسة تسويقية: استعراضات، جولات مشاهير الفن، استخدام مراحل وفنون الإعلان؛ وتصل التلفزة الإنجيلية وتلفزة الأئمّة (عَمْرو خالد) إلى جمهور لا يستطيع أي كرسي جامعي أو مِنبر أن يجمعه. ويمكن لأي إنسان أن يكيّف مجموعة المعتقدات المتداولة كما يشتهي أو قريباً من ذلك: ثمّة شخْصَنة للمنتجات وتوحيد نمط في آن واحد.

إن عدم تنظيم السوق يؤدي في الوقت نفسه إلى مُجانَسَة للمنتجات ومنافسة متزايدة. والحريّة الدينية ليست حقاً مجرّداً فحسب: فإنها تُسهم في تطوّر الديني. وعلى ذلك فالعَوْلَمة تتلاءم والتوسّع العام للسوق وتضع في مضمار المنافسة جميع الأديان، على الرغم من محاولات انغلاق محلّية. وامتداد الديني يتساوق والدمَقْرَطة، كما شوهِد عند سقوط الامبراطورية السوفياتية. طبعاً، توجد حمائية تسعى إلى إعادة أقلمة الديني (الجزائر، روسيا) بالحدّ من التحولات إلى دين آخر، أو بإطلاق صفة «البِدْعَة» على كل مُنتج جديد، ولا سيّما إذا كان مستورداً: كان ذلك أحياناً هو الميل الذي ظهر، في فرنسا، خلال السنوات الأخيرة، لدى لجان مكافحة الانحرافات الطائفية، التابعة للبرلمان ـ مَيل تُشجّعه كثيراً أو تتداوله، وينبغي قول ذلك، وسائل الإعلام الكبرى.

بَيد أن انفتاح السوق يفترض تكوين فاعلٍ فردي، متحرّر إلى هذا الحدّ أو ذاك من الإكراهات العِرقيّة، والثقافية، والاجتماعية، والتاريخية، ويختار بمطلق الحرية المنتجَ الذي يُناسبه في السوق الديني. إن ظاهرة التحولات الكثيفة عن دين إلى آخر، الحرة والطوعية، التي تحصل فردياً وليس جماعياً، وهي ظاهرة تَسِمُ عصرنا بلا ريب، تحكم حقاً نظرية السوق. فنحن لم نعد بمشهد من تحوّلات جماعية، مدفوعة قبل أي شيء آخر بأسباب اجتماعية أو سياسية، ميّزت توسُّع أديان كبرى، ولكننا نشهد انتقال فاعلين فرديين يعمدون أحياناً إلى تغيير «التسمية» مع بقائهم في إطار دين بعينه (يتم الانتقال مثلاً من الصوفية إلى

السلفية، أو العكس، أو من الأنغليكانية إلى الإنجيلية، وفي الغالب الأعمّ كمولود من جديد)، أو مغيّرين دينهم أيضاً (من الإسلام إلى المسيحية، أو العكس).

غير أن استخدام عبارة «سوق» هو على العموم استخدام مجازي أكثر مما هو مفهوميّ حقاً. ثم إن تفسيراً قد يحاول ببساطة إسقاط النظريات على السوق، كما يفعل رودني ستارك ولورنس إياناكون[1]، سرعان ما يبلغ أقصى مداه: إن الفكرة القائلة بضرورة عدم التنظيم أولاً (حرية دينية كاملة)، يلي ذلك عرض وافر، بُغية ازدهار الممارسة الدينية (هذه نظرية الإنعاش عن طريق العرض، نظرية خفض الضرائب لتشجيع توظيف الأموال، كلما زادت كميّة الديني في السوق زاد إقبال الناس على استهلاكها) لا تأخذ في الحسبان تبايُن الممارسة الدينية ولا حقيقة أن الأديان الجديدة يمكنها أن تنتشر في البيئات المعادية، كالمسيحية في بلدان مسلمة (الجزائر، والمغرب، وآسيا الوسطى خاصة)[2].

إن نظرية السوق على تعارض طبعاً مع نظرية التثاقف. وجدير بالاهتمام تأمل الجدل بصدد الديني كيف يَسْتَنسِخ ويُقلِّد حرفياً الجدل بصدد الاقتصاد عامة، محصوراً بين نظرية ماركسية جديدة للهيمنة ونظرية تحررية جديدة للفاعل الأُسقفي، متحركاً في شفافية سوق مُعَوْلَم، ما يستتبع حرية مطلقة للفاعلين. ويتخذ أنصار النظرية الأولى موقف الدفاع (عن السيادة، والإقليم، والتقاليد الوطنية، والكنائس القائمة، إلخ)، منضمّين بذلك إلى إشكالية هويّتية، محافظة على الأرجح ومن اليمين حتى ذلك الحين، لكنها تحوّلت في الآونة الأخيرة إلى اليسار. ويكفي التطرُّق إلى الدور الذي يلعبه في فرنسا اليسار اللائيكي في

(١) Laurence R. Iannaccone, Roger Finke, Rodney Stark, «Deregulating religion: The economics of Church and state», *Economic inquiry*, t. 35, n° 2, 1997.

(٢) بصدد انتقاد، أنظر: Steve Bruce, «1999 presidential address. The supplyside model of religion, vol. 39, n° 1, mars 2000, P. 32-46.

النضال ضد الفِرَق (البِدَع)، المتهمة بأنها غوّاصات للنفوذ الأميركي، كما يدلّ عليه موقف عُمْدَة مونريى، جان ـ بيار برارد، الذي قاطع في عام ٢٠٠٥ طقساً بروتستانتياً إضافة إلى أن أتباعه كانوا من السود في معظمهم. هذا اليسار المسمّى «جمهوري» هو اليوم «إقليمي»: يعارض نقل المراكز الاقتصادية، ويريد إعادة بسْط السيادة الوطنية، ويجعل من النضال ضد البِدَع (الفِرَق) الدينية والمرسلين الأجانب، مِن سَلَفيّ إلى إنجيليّ، إحدى أفكاره الثابتة.

أما أنصار المقاربة الثانية، تلك المتعلقة بالسوق، فيتخذون على العكس موقف المدافعين عن، أو المتفرّجين على، تَتْجير يرون أنه محتّم وإيجابي؛ وقد استحدثت وزارة الخارجية الأميركية مكتباً مكلّفاً الدفاع عن الحرية الدينية وتنشر في كل عام تقريراً يغمز من قناة البلدان التي لا تحترم تلك الحرية، ومن بينها فرنسا في ما يتعلّق بالحجاب الإسلامي والبِدَع. وعلى ذلك من المنطقي أن يرى أنصار الأصالة «الوطنية» في التبشير البروتستانتي شكلاً متحوّلاً من أشكال الهيمنة الثقافية الأميركية والرغبة في تقليص «الأسواق الوطنية»؛ كذلك تسعى الأنظمة المتسلّطة، في كل مكان من العالم تقريباً، إلى سنّ قوانين ضد التبشير (روسيا، والجزائر، حيث أُحيل متحوّلون إلى المسيحية على المحاكم في عام ٢٠٠٨). وفي المقابل فإن أنصار نظرية السوق الديني يرون فيها تعبيراً عن تكيُّف، ومقدرة على دراسة السوق، وتدريباً على ممارسة الحرية. وتظهر تجربة التحوّلات وتوسُّع بعض الأديان أن «الحِمائية» هي، كالعادة، معركة خاسرة سلفاً. حقاً إن للديني سوقاً عالمياً.

إن المسألة هي: كيف يعمل سوقٌ مثل هذا السوق؟ كيف يمكن للمنتجات الدينية أن تُتداوَل؟ ذلك على وجه الدقّة لأنها مفصولة عن أصلها الثقافي. فالثقافة تجعل المنتَج غير قابل للاستهلاك خارج دائرته الثقافية، هذا بطبيعة الحال ما لم تُهاجَم الثقافة البلدية نفسها. ثم إن إنشاء سوق متجانس للديني يفترض فقدان الهوية الثقافية للديني، أي الفصل بين المَعْلَمين. والحال أن السوق والحركية

يفرضان ذلك الفصل، لأن المستهلك يمكنه أن يختار (هذا هو مفهوم «قابلية التصدير»). ويفترض السوق تخفيف الضغط الاجتماعي وحتى فقدان البداهة الاجتماعية، وهو يجعل الإنسان حُراً في اختياره ويتصرّف بحيث تعجز السلطات الدينية عن فرض خياراتها، ما لم تُجازف بخسارة مَواليها. إن «عودة الديني» المعاصرة ليست عودة في شيء، بل هي نتيجة للعَوْلمة.

لكنْ ما الذي يجعل المنتَج جذّاباً، سوى مقدرته على التداول؟ في الواقع لا يسَع السوق في ذاته أن يحوِّل ديناً إلى مُنتَج: إذ يجب أن يمتلك الدين مقدرة على التكيُّف مع السوق. وما يجعل المنتج جذّاباً هو الفصل بين المعالم الثقافية والدينية. والسوق لا يخلق الظاهرة، بل يضاعف مفاعيلها، بتكريس الأديان الأفضل تكيُّفاً. ثم إن مدارج الانفصال بين المعالم الدينية والثقافية التي درسناها سابقاً سوف تعمل بكامل طاقتها مع العَوْلمة: تصبح في الواقع هي المعيار «وتسحق» أشكال التديُّن التقليدية.

إن العَوْلمة، كما رأينا، لا تعمل بما أنها تُهمِّش الدين، بل لكونها تفصل الدين عن الثقافة وتجعل الموضوع الديني مستقلاً. غير أن مدارج الانفصال ليست مرتبطة بالعولمة فحسب، وإنما ترتبط أيضاً بانتشار الأصولويات التي ترفض الثقافي. وقد كانت الأصولوية موجودة في كل أوان، لكنها تجد في العَوْلمة فضاء جديداً وسياسة للدوام. ولما كان انفصال المَعْلَم الديني عن المَعْلم الثقافي جوهرياً وغير مستقرّ في آن فإن «السقوط» في الثقافي يغدو محتّماً عندما تنبثق الأصولوية (وكل كاريزمية دينية) في مجتمع حقيقي. غير أن العَوْلمة تحمل بالضبط فضاء افتراضياً يبدو أنه يسمح بتجاهل الإكراهات الاجتماعية والسياسية على السواء. والحال أن الأصولوية هي عامل من عوامل العَوْلمة ونتاج لها في آن، فالعَوْلمة تقدّم للديني فضاء جديداً وتسهم في تقهقر الهوية الثقافية للأديان القائمة.

إن العَوْلَمة والأصولوية، إذ تفصلان الديني عن الثقافة، وتجعلانه مستقلاً، إنما تصنعان منه على وجه الدقة منتجاً معدّاً للتصدير. عندئذ يصبح التحوّل الحرّ

والفرديّ عن دين إلى دين آخر دليلاً على مقدرة دين ما على التَعوْلم. ثم إن تكاثر القوانين التي تحظر التبشير يُثبت أن التحوّلات تزداد في ظروف كانت هذه التحوّلات تُعتبر ثانوية فيها لا بل غير معقولة (الجزائر). يُضاف إلى ذلك أن حالات التحوّل، حتى وإن لم تكن مهمة إحصائياً، مهمة رمزياً، لأنها تكسر محرَّماً وتُسهم تالياً في إضعاف البداهة الاجتماعية للديني (هذا ما يحدث في ماليزيا وتركيا).

٢ ـ شروط السوق

أ) التداول

يفترض السوق في المقام الأول وجود فضاء مشترك لتداول المنتجات، يعمل بعيداً من أي رقابة دَوْلية. هذا السوق الحر لتداول المنتجات الدينية قائم اليوم. وهو لم يؤدِّ إلى اختفاء «الأسواق» الوطنية، كما في المجال الاقتصادي؛ فالأديان الوطنية أو العِرْقيّة تصمد وتتماسك. كذلك توجد أسواق محميّة، حيث تجِدُّ قوانين للحدّ من الإقبال على تغيير الدين، أو بعبارة أدقّ التخلي عن الأديان الوطنية لصالح الأديان المعَوْلمة. ولكن، على العكس، تستطيع أديان وثيقة الصلة بجماعة، أو إقليم أو ثقافة ما، أن تطرح نفسها بغتة في السوق العالمي وأن تتعمَّم.

لا ريب في أن تداول الديني يتزايد عن طريق الهجرات والتنقلات السكانية، لكنه يتجاوز ذلك بكثير. ذلك أن الأديان يمكنها أن تنتقل بمعزل عن الأشخاص: فالبوذية الجديدة، والهندوسية الجديدة، وكثير من الطُرق الصوفية، تنتشر في الغرب خارج أي هجرة جماعية، إذ يكفي أن ينتقل المُعلِّم الروحي أو بعض المريدين في هذا الاتجاه أو ذاك. وهنالك أيضاً حالة التحوُّل الذاتي، التي باتت مألوفة على نحو متزايد، إذ يعمد بعضهم إلى اعتناق دين آخر عن طريق المطالعة، أو الإنترنت، أو افتتاناً بدين غالباً ما تتحدث عنه وسائل الإعلام،

ولربما كان هذا الدين موضع انتقاد وذمّ وفقاً للظروف (الإسلام في الغرب، والمسيحية في بلد مسلم، ولكن. . . اليهودية أيضاً). وثمة حالة مثيرة للاهتمام هي حالة بعض السود الأميركيين الذين تحوّلوا إلى اليهودية، من دون إجراء أي اتصال لا مع حاخام ولا مع الطائفة اليهودية المحلّية، وإنما اعتنقوا الدين اليهودي انطلاقاً من ثقافة توراتية بروتستانتية، كما أن هذه الحالة تنطبق على طائفة من سكان أوغندا (أبايودايا) وعلى جماعة قبلية بيرمانية، اعتنقوا اليهودية من قِبَل أنفسهم معلنين أنهم قبيلة بني منسّى اليهودية المفقودة[١]. وفي هذه الحالات الثلاث كان زعماء المتحوّلين ذاتياً إلى اليهودية قد بدأوا باعتناق البروتستانتية: على ذلك يبدو واضحاً أن الإعلاء من شأن إسرائيل في الثقافة البروتستانتية ذات النمط الإنجيلي، ممزوجاً بالرغبة في عدم التماهي مع المسيحية، أدّى إلى اختيار اليهودية؛ غير أن دولة إسرائيل لا تشجّع هذه التحوّلات وترفض في معظم الأحيان مَنْح المواطنية لـ «المتحولين ذاتياً»، خصوصاً إن كانوا سوداً[٢].

إذا كانت تدفّقات الهجرة تستتبع تحديداً إزالة الصفة الإقليمية للأديان (وإعادة تأكيد الصفة الإقليمية عند الاقتضاء) فإن هذه الأخيرة يمكن أن تحدث في بيئة الأديان نفسها. غير أن التكنولوجيات الجديدة تُعَدّ حُكماً عوامل مطلقة لإزالة الصفة الإقليمية. ويُبيِّن جان ـ فرنسوا ماير، في دراسته الممتازة «إنترنت ودين»،

---

(١) Shalva Weil, «Dual Conversion among the Shinlung of North - East India», *Studies of Tribes and Tribals*, 1 (1), P. 43-57, 2003.

(٢) عددهم ٢٥٠٠ شخص في إسرائيل موزعين في أنحاء البلاد، ولا سيّما أراد، وميتزب رامون، وطبرية؛ ولكن في ضواحي ديمونا تقع كفار هاشالوم، قلب طائفة العبريين السود. هؤلاء السود المتحدّرون من شيكاغو الذين يدّعون الانتساب إلى قبيلة يهوذا هاجروا إلى إسرائيل في عام ١٩٦٩، بعد سنتين من الارتجال في ليبريا. يروي مرشدهم الروحي، بن عامي بن إسرائيل (اسمه الأصلي بن كارتر) أن الملاك جبرائيل تجلّى له بينما كان ممدّداً على سريره، في شيكاغو، عام ١٩٦٦؛ وأمره بالذهاب إلى إسرائيل مع أصحابه». Cf. Nathalie Szerman, en collaboration avec André Darmon, «Israël: une visite chez les Hebreux moirs», 9 octobre 2006 (Voir site: htt://religion,info/french/articles/ article - 269 sht ml).

كيف أن الإنترنت يقدّم فضاء غير إقليمي لأُناس لا يغادرون منازلهم. ويذكر حالة رعيَّة افتراضية، لكنها «حقيقية» إذ يرعاها أُسقف أوكسفورد الأنغليكاني، الذي لا يقبل إلا رعايا مسجّلين حسب الأصول وحاضرين على الموقع. وكانت كنيسة الإنترنت هذه، في عام ٢٠٠٧، تَعُدُّ ٢٥٨ مؤمناً مسجّلاً، يعيش بعضهم في نيوزيلاندا(١).

إن خروج اليهود الإصلاحيين من الغيتو في القرن التاسع عشر هو مثال على الانتقال من دون هجرة: وهذه نهاية فَرْز إقليمي مُقترن بفرز اجتماعي، وثقافي ولغوي. وقد حمل هذا الخروج يهود الأنوار (حركة هاسكالا) على النظر إلى اليهودية كـ «دين محض» وليس كثقافة (استبدال مفهوم الإسرائيلي بمفهوم اليهودي). وأما الهندوسية المعدَّة للتصدير التي تكوّنت ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر (مع سلسلة الـ «سري»(*)، ومختلف القدّيسين القادمين إلى إنكلترا) فلم تنشأ انطلاقاً من هجرة هندوسية، وإن كان ثمة انتقال لبعض الأفراد، من مُعلِّمين ذاهبين إلى الغرب، ومُريدين قادمين إلى الهند للتتلمذ. والهندوسية تقليدياً دين متأصّل في إقليمه إلى أقصى حد: لنهر الغانج دور مركزي، والتفريع الاجتماعي إلى طبقات مغلقة لا يقوى على الصمود أمام تنقلات السكان. والحال أن الهندوسية بالذات أمكنها الخروج من بيئتها الإقليمية بنسيان الغانج والطبقات المغلقة وتكوّنت من جديد كدين للتصدير، إما نحو السكان الهنود المهاجرين (جامايكا) أو نحو المتحوّلين إلى الهندوسية في الغرب.

ثمّة حالة حديثة لدين إقليمي جداً لكنه سرعان ما تعمَّم وهي حالة المورمونية: كانت المورمونية متمركزة في إقليم محدّد (ولاية أوتاه في الولايات المتحدة) بعد هجرة بدأت في عام ١٨٤٧ على غرار هجرة الشعب اليهودي بحثاً عن أرض مقدّسة حيث سيُبنى الهيكل، وكانت ضحيّة اضطهاد قوّى لدى أتباعها

---

(١) Jean - François Mayer, *internet et Religion*, Gollion (suisse), Infolio, 2008.

(*) «Sri»: لقب احترام يُخاطب به من له شأن معتبر في الهند. (المترجم)

الروح الطائفية، وتميّزت بالزواج اللُّحمي داخل الطائفة (نزعة معزّزة بتعدُّد الزوجات ابتداء)، واتّسمت بعنصرية واضحة حتى السبعينيات من القرن العشرين (لم يكن السود مقبولين في الكهنوت)، وبدت المورمونية وكأنها معادلة لدين عِرْقي جديد، وذلك بخلق جماعة شبه عِرقية منتظمة حول هَويّة دينية. ومن ثم، ففي بضعة عقود من الزمن، وتحت تأثير حركة تبشيرية نشِطة (إلزام الشبان بتكريس سنتين من حياتهم للتبشير)، خرجت المورمونية من إقليميّتها[1] وفتحت ثغرة في أوساط السود بالذات، الذين لم ينالوا الحق في أن يصبح أحدهم كاهناً إلا في عام ١٩٧٨، على أثر حركة الحقوق المدنية[2]. والمفارقة أن هذه الحركة هي التي حملت كنيسة محافظة جداً على التخلّي عن ما كان يمثّل تحديداً العقبة الرئيسة أمام توسّعها، ألا وهي تمييزيّتها العُنصرية. وقد أصبحت الكنيسة المورمونية اليوم أحد الأديان التي تحقّق مزيداً من التقدُّم في العالم، ولا سيّما في وسط السكان السود. وتضمّ جزيرة جامايكا والقارّة الأفريقية في الوقت الحاضر كنائس مورمونية بلدية. ثم إن عدد أتباع هذه الكنيسة الذي كان ١,٧ مليون عضو في عام ١٩٦٠ بلغ حوالى ١٣ مليوناً في عام ٢٠٠٧، منهم ٧ ملايين خارج الولايات المتحدة[3].

إن الحركات التبشيرية اليوم لا تنطلق من مركز نحو «محيط». ولا يأتي الفاعلون الرئيسيون بالضرورة من بلاد مرتبطة بالدين الذي ينشرونه. وصورة

---

(١) Jan Shipps, *Sojourner in the Promised Land: Forty Years Among The Mormons*, *University of illinois* Press, 2006.

(٢) الحق يُقال، كانت في تاهيتي والهادئ إرسالية مورمونية منذ عام ١٨٤٤، ولكن لأنها كانت تبحث عن قبيلة مفقودة من القبائل الإسرائيلية. يتعلّق الأمر إذاً بحصرية عنصرية هنا. واليوم تضمّ الكنيسة المورمونية ١٠٪ من السكان في تاهيتي.

Cf. Yannick Fer, Religioscope, site htt://religion.info/franch/entretiens/article 314. shtml.

(٣) Mary Jordan, «The new face of global mormonism, tech - sauvy missionary church thrives as far afield as Africa», *Washington Post* du 19 movembre 2007, P. A01.

المرسل المسيحي الغربي والأبيض تمّحي لصالح إعادة توزيع للأدوار. إن الانتقال يحصل في جميع الاتجاهات.

سبقت الإشارة إلى هنود شياباس المسلمين الذين حوّلهم إلى الإسلام مرسلون بيض إسبان، كانوا هم أنفسهم قد اعتنقوا الإسلام بمبادرة ذاتية. وقد أنشأ هؤلاء، الذين يطلقون على حركتهم اسم المرابطين، منظمة في إسبانيا مؤلّفة من متحوّلين إلى الإسلام حصْراً، تدعى لاجونتا إسلاميكا La Junta islamica، رئيسها منصور إسكودرو والناطق باسمها يوسف فرنانديز، والمسؤول عن فرعها الكاتالاني عبد النور برادو. أما المسلمون الإسبان من أصل عربي فيجمعهم الاتحاد الإسلامي في إسبانيا. كذلك أنشأ المرابطون في دُبَي مؤسسة تُعنى بِسَكّ دنانير ذهبية، بُغية تجاوز النظام المصرفي العالَمي (رئيس الشركة هو عُمَر إبراهيم فاديلّو). يُلاحظ هنا عكس ثقافي مزدوج: يبدو المرابطون في إسبانيا كطابور خامس عربي، وإن كان ثقافياً أكثر منه عِرقياً، بينما يُعبّرون في المكسيك عن تقهقر الهوية الثقافية على الطريقة الغربية.

ثمة عكس آخر يتمثّل في دينامية المسيحية الأفريقية، التي تذهب، تحت أشكال مختلفة، لفتح الغرب الأبيض، كما مرّ في الصفحات السابقة. فهذه كنيسة خمسينية بروتستانتية(*)، أسَّسها قسٌّ نيجيري، يُدعى ضداي أدلاجا في... أوكرانيا، توفِد مرسلين إلى أوروبا الغربية والولايات المتحدة[1]. وينضمّ أعضاء في الكنيسة الأسقفية الأميركية إلى الكنيسة الأنغليكانية في نيجيريا. وفي الاتجاه نفسه تَسِمُ الكنيسة الأنغليكانية في كينيا كاهنَين (أبيضين) أميركيَّيْن يرفضان سِيامة كهنة مِثْليين؛ وفي هذه المناسبة يُصرِّح مشارك في الطقس، هو أُسقف

(*) هي: The Embassy of the Blessed, Kingdom of God for All Nations

(١) Mara D. Bellaby, «Nigerian preacher runs Ukraine's first megachurch», *The Associated Press,* 4 août 2006.

بحسب المقال، يُعتقد أن عُمدة العاصمة الأوكرانية كييف، ليونيد شرنوفتسك، عضو في هذه الكنيسة.

الكارايبب دركسل غوميز، قائلاً: «يجب أن يعلو الإنجيل على الثقافة»[١]. وفي الدانمرك، يجتذب خائبي الأمل في الكنيسة اللوثرية قسٌّ من سنغافورة يدعى رافي شاندران. ويُقدِّر أسقف كوبنهاغن اللوثري أن أكثر من رُبع الطقوس البروتستانتية التي تجري صباح كل أحد في العاصمة الدانمركية إنما تُقام في كنائس «أجنبية»[٢].

في تموز/يوليو ٢٠٠٧ وقع ثلاثة وعشرون مرسلاً بروتستانتياً كورياً، غالبيتهم من النساء، في أسر الطالبان في أفغانستان، ما سلّط الضوء دفعة واحدة على كثافة الحضور الكوري في الشبكات الإرسالية البروتستانتية (في آسيا الوسطى وشمال أفريقيا خاصة). ويُقدّر عدد المرسلين الكوريين في الخارج بنحو ١٦ ألف مرسل، وهو رقم يضع كوريا (٤٤ مليون نسمة منهم ٨,٧ ملايين بروتستانتي) بعد الولايات المتحدة مباشرة من حيث الرقم المجرّد للمرسلين البروتستانت في الخارج، وقَبْلها من حيث النسبة المئوية للرعايا المكرّسين للإرسالية الأجنبية[٣]. وكل شيء يحدث كما لو كانت البروتستانتية الكورية، مثلها مثل السيارات، منتجاً للتصدير في المقام الأول: قلّما تتكاثر الطائفة البروتستانتية في داخل البلاد (وبصورة منطقية، فإن البروتستانت ممثلون تمثيلاً زائداً في وزارة الخارجية). ها هنا دين للتصدير حقاً.

بالعكس (لكن الكلمة فقدت معناها)، يذهب غربيون إلى الشرق لكي يصبحوا كهنة أديان شرقية اعتنقوها هم في الغرب. وأشهر الحالات هي تلك

(*) W A S P.

(١) *Washington Post*, 31 août 2007, P. A1.

الكاهنان المعنيان هما بيل أتوود من تكساس ووليام مردوخ من ماساشست.

(٢) Kevin Sullivan, «Foreign missionaries find fertile ground in Europe. Singaporean pastor fires up staid Danes», *Washington Post* du 11 juin 2007, P. A01.

(٣) Shim Jae Hoon, «Doing God's work for the taliban, Korean Christian missionaries end up bolstering the terrorists, in Afghanistan», *Yale Global*, 4 septembre 2007.

التي يمثلها أعضاء جماعة هاركريشنا، من مختلف مدارس الزن، وأتباع الطرق الصوفية.

يستقر بوذي أميركي شاب في اليابان ويروي: «باكراً في صبيحة اليوم التالي مارسنا الزا ـ زن، وقد انضم إلينا اثنان من أعضاء المكتب. وكان واضحاً أنهما لم يعتادا ذلك». وبناءً على ذلك يذهب شبان يابانيون إلى الولايات المتحدة لكي يتعلموا البوذية: «متأثراً بإقامته الطويلة في دوشين ـ جي [دير بوذي في نيويورك، م.م]، يعتزم الشاب سو زو كي بناء زندو على الطراز الأميركي في أونسن ـ جي... ولعل ما يبعث على السخرية أن تكون بوذية زن اكتسبت حيويتها في أميركا مجلوبة إلى اليابان بغية التأثير في الممارسة القديمة التي غدت واهنة. كانت جلسة هذا الصباح حدثاً نادراً في هذا المعبد»(١). ومبالغةً في المجاز يمكن الكلام على أديان منقولة من بيئتها يُعاد تصديرها إلى بلد المنشأ.

إن حركة هار كريشنا، المظهر الذي لا مناص منه في الشوارع الغربية منذ الستينيات من القرن العشرين، هي أيضاً مِثال جيد على هذه «الهندوسية قيد التصدير»: إنها متحدّرة حقاً من الهندوسية، مع عبادة خاصة للإله كريشنا، لكنها أُنشئت في نيويورك عام ١٩٦٦ باسم الجمعية الدولية لوعي كريشنا ISKON، واستمالت أتباعاً من فَلك على الطراز الهبّي الغربي. ولكونها تبشيرية ومساواتية (رفض الطبقات المغلقة) فهي على قطيعة مع الهندوسية المتأقلمة في الهند. غير أنها عادت في نهاية القرن العشرين فتَهَنْدَت بطريقتين: لقد انضم إليها كثير من الهنود المهاجرين إلى الولايات المتحدة، لأنها حركة تسمح لهم عملياً بالتوفيق بين هويتَيْهم، الهندية والأميركية، في تركيب فَرَضيّ مع ذلك، لأنه قائم على

(١) Henry C. Finney, «American Zen's «Japan Connection»: A Critical Case study of Zen buddhism's Diffusion to the West», *Sociological Analysis*, vol 52, n° 4: «Religious movements and social movements», hiver 1991, P. 379-396.
يقوم المؤلف، وهو عالم اجتماع، بدراسة ملاحظة تشاركية برفقة فريق من الرهبان الأميركيين في اليابان.

استخدام معالم دينية عائمة إلى أقصى مدى (لباس زعفراني، تكرار صلاة براهمية بلغة يجهلها المتلفظون بها في غالب الأحيان)[1]. غير أن الحركة مدَّت جذورها في الهند أيضاً، انطلاقاً من الغرب وبفضل «كهنة» غربيين (معبد فريدافان بُنيَ في عام ١٩٧٥، وأُقيم معبد نيودلهي، في راجا ديرشان مارغ، عام ١٩٩٨): تُنبِئُنا نُبْذَة مكرّسة لمعبد دلهي أن «في المعبد كثيراً من الرسوم الجميلة من صنع فنانين روس، تحكي مراحل مختلفة من ماضي رادا ـ كريشنا، وسيتا ـ رام، ولاكسمان، وهانومان، وشيتانيا ماهابرابهو. وتُقام كلّ يوم أحد برامج خاصّة مثل كيرتان، آريّ، برافاشان، براسادام[2]. ما يدلّ على أمرين: أن رسوم المعبد صنعها فنانون روس (تقليد الأيقونات؟)، و«الخدمة الدينية» التي يقدّمها المعبد مُقَوْلَبة بقالب الطقس البروتستانتي لصباح يوم الأحد في ساعات مُحدّدة. يبقى أحدهم أميركياً حتى على لوحة الإعلان التي تذكر بالتفصيل طبيعة الخدمات المقدّمة وأوقاتها.

تتوجّه حركة راستافاريان إلى السود «المعَوْلَمين»: ظهرت في جامايكا وكرّست عبادة صورة هايلا سيلاسي، إمبراطور الحبشة التي كانت البلد الأسود الوحيد الذي قاوم الاستعمار. لكنْ، في الستينيات من القرن العشرين، تبلورت الحركة حول رغاي وصورة الموسيقي بوب مارلي، لكي تجد موطئ قدم لها في نيجيريا[3]. لقد اختُرعت من جديد أفريقيا أسطورية (أثيوبيا) في الغرب بُغية الحصول من بعدُ على موطئ قدم في أفريقيا الحقيقية: جرت الرحلة من الغرب نحو الشرق.

إن الحركة الإسلامية الجذرية المعروفة باسم حزب التحرير تمثل حالة

---

(١) Michelle Boorstein, «Hare Krishna Coming of age» *Washington Post,* 6 août 2006. P. c11.

(٢) http://etirth. wordpress. com/2008/03/02/iskcon-temple-delhi-india.

(٣) Neil J. Savishinsky, «Rastafari in the Promised Land: The spreal of a jamaican socioreligious movement among the youth of west Africa», *African studies Review,* vol. 37, n° 3, 1994.

أخرى. نشأت هذه الحركة في مطلع الخمسينيات من القرن العشرين كحركة إسلامية لتحرير فلسطين، وما لبثت أن تطوّرت في أوروبا انطلاقاً من قاعدتها اللندنية، وضمّت إليها المؤيدين من بين مسلمي الجيل الثاني من المهاجرين ومن المتحوّلين إلى الإسلام. وينادي الحزب بإقامة خلافة إسلامية غير إقليمية (أي إنّ ولايتها تعمُّ جميع المسلمين في العالم حيثما كانوا). ومن لندن أعيد تصدير الحزب إلى آسيا الوسطى (أوزبكستان) والباكستان وأُستراليا، ومنها إلى أندونيسيا حيث تعاظم نفوذه. في عام ٢٠٠٢ أُوقِف في القاهرة ثلاثة مواطنين بريطانيين متهمين بالعمل على إرساء قاعدة لحزب التحرير فيها: أحدهم من عائلة باكستانية، مولود في بريطانيا العظمى، والثاني (إيان نِسبة) متحوّل إلى الإسلام، والثالث (رزا بانكهورست) من أب إيراني وأم إنكليزية. إذاً هنا حالة تصدير للجذرية الإسلامية من الغرب نحو البلدان المسلمة.

والصوفية مثال آخر على هذا النوع من انتقال الديني من بيئته الأصلية. فقد جرى تصدير عدد من الأخويات اعتماداً على سجلّين متكاملين: الهجرة والتحوُّل إلى الصوفية: من النوع الأول، الطريقة التيجانية والمريدية وكلتاهما من السنغال، وهما أخويّتان حديثتان نسبياً (نهاية القرن التاسع عشر). وهذا النوع من الأخويات يعمل بطريقة «إجمالية محلّية»: للجماعة في الأصل قاعدة إقليمية محدّدة تبقى مركزها العالمي، وهي في هذه الحالة مدينة توبا للمريدية. والمهاجرون من أعضاء الأخوية في أوروبا والولايات المتحدة، الذاهبون للبحث عن فُرص العمل وليس للدعوة، يؤلّفون شبكات متضامنة جداً: تُرسِل الأموالَ إلى توبا، وتستقبل الشبان وتساعدهم، فيما ينتقل أعيان الطريقة من طائفة مهاجرة إلى أخرى. والحال أن هذه الشبكات تغدو شبكات متجاوزة للحدود القومية تقوم بنقل الأموال والأشخاص وتدخل في إطار اقتصاد مُعَولم. لكن الجماعة تعمل في الوقت نفسه على دعوة الآخرين للانضمام إليها من خارج قاعدتها العِرقيّة والمهاجرة؛ هكذا يهتدي المنضوون الجدد إلى طريق توبا.

من بين الأخويات التي تدين بتوسّعها للدعوة أكثر من الهجرة واحدة من أشهرها وهي الحقّانية: يرقى الأمر في الأصل إلى فَرْع من أسرة نقشنبدي، أقام في القوقاز ثم في الشرق الأوسط؛ وكان شيخ الطريقة في النصف الثاني من القرن العشرين مولانا الشيخ ناظم عادل الحقّاني، وهو عربي من أصل سوري عاش في شمال جزيرة قبرص. وفي عام ١٩٩١ انتقل أحد مريديه، محمّد هشام قبّاني (اللبناني الأصل)، إلى شيكاغو حيث استقرّ نهائياً. وقُيِّض للفرع الأميركي هذا أن يُحقّق انتشاراً زاهراً متجاوزاً إلى حد بعيد عدد المريدين في الشرق الأوسط. ونشأ فرع بوسنيّ انطلاقاً من الفرع الأميركي. لذلك كانت لغة موقع الأخويّة على شبكة الإنترنت هي الإنكليزية (مع ترجمة بوسنية).

غير أن للصوفية في الغرب تاريخاً أقدم. ففي عام ١٩١٠ سافر عِناية خان، وهو موسيقي هندي، إلى أوروبا مع أخيه. وكان عناية من مريدي الطريقة الشَّشْتِيّة فأسّس طريقته الخاصة في الغرب مع عدد من المتحوّلين. وفي عام ١٩٢٣ أنشأ في جنيف منظمة، تدعى الحركة الصوفية الدولية، تحكمها أنظمة وبُنية تراتبيّة متعدّدة القومية[١]. والحال أن هذا العمل يدخل في إطار بعيد جداً من التقاليد الصوفية للبلدان المسلمة. فهذه صوفية غربية محضة. وهي ما أسمّيه مع آخرين «الصوفيّة الجديدة»، وإن كانت الكلمة مستخدمة بمعان مختلفة. ومن الحركات الصوفية المزْدَرعة على هذا النحو نذكر الطريقة القادرية البوتشيشِيَّة، القادمة من المغرب والممتدة في فرنسا على يد متحوّلين متحدّرين بالحريّ من طبقات متوسطة وعليا (سوف نجد وصفاً لهؤلاء من الداخل في كتاب «إسلام ذاتي» Self - islam لعبد النور بيدار)[٢]. وتُعدّ الأخوية الفتح اللهية، التي

(١) «From Chishtiyya diaspora to transnational sufi movement», Cf. Celia Genn, Griffith University, Brisbane, site *http://Combs.anu.edu.au/Special Proj/ASAA/biennial - Conference/2006/Genn - Celia - ASAA 2006. pdf.* أنظر أيضاً أعمال judith Howell.

(٢) Paris, Le Seuil, 2006.

يديرها فَتْح اللّه غولن، حالة مثالية للأخوية ـ الجديدة المعَوْلمة، وإن شَقَّ عليها الخروج من الفضاء التركي اللسان. وهذه الأخوية المعروفة جيداً من قِبَل المختصين في الدراسات التركية اكتسبت صيتاً جديداً عندما «اختير» زعيمها ليكون المثقف الأبرز في العالم، وذلك في استطلاع بواسطة الإنترنت أجرته المجلتان «فورن بوليس» Foreing Policy و«بروسبكت» Prospect (حزيران/ يونيو ٢٠٠٨): طبعاً كان المريدون هم الذين صوّتوا بكثافة (بناء على تعليمات لا شك فيها)، ولكن بما أن عدد المقترعين ناهز نصف مليون على الإنترنت فهذا يدلّ حقاً على البُعد المجمَل للأخوية (المريدون موصولون على الشبكة وقادرون على اتّباع التعليمات بالإنكليزية). ثم إن المراقب ليصادف أيضاً أمثلة على «أخويات» وهميّة إلى هذا الحدّ أو ذاك، كتلك التي أنشأها الكاتب الغزير الإنتاج إدريس شاه، الذي يدّعي اجتذاب مريدين من بين أهمّ شخصيات العالم المسلم[1].

على أن الشبكات الدينية الدولية التي تتمدّد هكذا انطلاقاً من جماعات محلّية ليست وقفاً على الصوفية، بل غالباً ما تكون مرتبطة بوجوه كاريزماتية من تلك التي تؤسِّس سُلالات دينية. وبإمكان هذه الشبكات «الإجمالية ـ المحلية» أن تتشعّب نتيجة للانشقاقات، والنزاعات، وإعادة الصياغة، واستقلال الفروع المحليّة، وكلٌّ منها يدّعي أصالته. ثم إن الحركة اليهودية التقليدية المتطرفة أنتجت هي أيضاً شبكات شبه أخوية، لأنها متماهية أساساً بذرّية من الحاخامين الكاريزماتيين، وهي خارجة عن إطارها الإقليمي بوجه أولى لكونها غير صهيونية

---

(١) ترتبط بهذه الأخوية ـ الكاذبة الحالة الطريفة لكتاب يصف رحلة عبر المقاومة الأفغانية نظمتها شبكات إدريس شاه؛ والحال أن كل ما في هذا الكتاب يبدو مختلطاً والصورة الوحيدة التي يُفترض أن تشهد بحقيقة الرحلة مأخوذة في منطقة لا تقع على خط سير المؤلف، بحسب الخريطة المرفقة بالكتاب:

cf. Louis Palmer, *Adventures in Afganistan*, Londre, octogon Press, 1991. إن أوج الخروج من الإقليمية هو التردّي في عالم وَهْميّ.

أصلاً؛ إنها لا تدعو إليها ولا تُحوِّل ولكنها مُعَوْلمة كلّياً[١].

ب) الأديان المعدَّة للتصدير

للأديان السائرة جميعها صيغة للتصدير. إنها قائمة على الفصل التامّ بين المَعْلَم الديني والمعلم الثقافي، وعلى مشاكلة تتيح لها الظهور بحق كدين عالمي مطابق لأشكال التديُّن الجديدة، مثل موضوع تحقيق الذات. وهذا لا يعني أنها تطرح المعلم الثقافي جانباً: بل يمكنها على العكس أن تُبدي بعض المعالم الثقافية كمنتجات استدعاء، لكنها مفصولة عن كل مجتمع حقيقي، من ضمن سياق تُعتبر فيه إغرابيّة معيّنة كعنصر إيجابي، تقريباً مثل الدعاية التي تقوم على معالم عائمة: الإغرابية، والتأمركية (أسماء إنكليزية لتشكيلة واسعة من المنتجات)، والاتصال الدائم المفترض. ويعمل الثوب الزعفراني الذي يرتديه أتباع هار ـ كريشنا أو الشلوار قميص (قميص أبيض طويل وبنطلون منتفخ) الخاص بالسلفيين كمرجعَيْ دلالة وهميَّين. ولا يعني التقهقر الثقافي التخلي عن المعالم الثقافية، بل استعمالهما خارج كل حقيقة اجتماعية. كما أن توكيد الاستقلالية الذاتية لجماعة الإيمان لا يستقيم من دون شيء من الإظهارية، مثل ارتداء الحجاب. على أن هذا لا يعني أن كل علامة دينية هي علامة إظهارية بل تُفسَّر كذلك. إن وضوح الرؤية هو خاصيّة الديني المعاصر.

على وجه الدِّقة، سوف نعني بعبارة «أديان مُعدَّة للتصدير» تلك الأديان التي توجد حَصْراً في شكلها المصدَّر: بوذية جديدة، هندوسية جديدة، أخويّات أو طُرق صوفية جديدة. وهي منفصلة انفصالاً تاماً عن أصولها وعندما تعود إليها ففي هيئة إعادة تصدير لا إحياء لتقليد محلي.

إن الهندوسية وثيقة الارتباط بمجتمع (طبقات مغلقة) وبإقليم؛ وهي متنوّعة

(١) Shlomo Shamir, «Scandals and disputes plague ultra orthodox circles in the US», *Haartz* du 14 janvier 2007.

جداً ولا تُحيل حقاً على منظومة من المذاهب المحدَّدة والموحَّدة. ولا يمكنها أن تُصبح تبشيرية إلاّ إذا تحوَّلت أولاً إلى شيء ذي جِدَّة: يصعب تصوّر مرسلين هندوس يشرحون ضرورة اعتماد نظام الطبقات المغلقة. وعلى ذلك لا بدَّ من إعادة صياغة واضحة لنظام الاعتقاد، منفصلاً عن ثقافته ومجتمعه الأصليَّيْن مع الاحتفاظ بـ «اللمسة» الشرقية الإغرابية التي يمكنها أن تُغوي (ولا سيّما في ملابس الشيوخ الروحيين). كذلك ينبغي مُجانسة وتبسيط ومُشاكلة المعتقدات لكي يمكنها أن تعمل في بيئة غربية. وبكلمة، لتصدير البوذية لا بدَّ من تحويلها إلى دين.

إن عملية إعادة الصياغة هذه قام بها مفكرون هندوس في الهند، من ذوي الثقافة المزدوجة غالباً، يكتبون بالإنكليزية غير أنهم لا يجدون في نهاية المطاف جمهوراً إلا في الغرب. وكما حصل بالنسبة إلى البوذية، ظهر هؤلاء في سياق حركة إصلاحية دينية وسياسية، في نهاية القرن التاسع عشر، كردّ فعل على السيطرة الإنكليزية التي كانوا هم أنفسهم نتاجاً لها مع ذلك ـ لكن هذه كانت سابقة على التصدير (ليست الهجرة في ذاتها هي التي تُغيِّر ديناً)[1]. وعندهم أن الغرب وسيلة لتوكيد عالمية فكرهم. ليس المقصود هنا مثقفين غربيين ذهبوا بحثاً عن هندوسية وهميّة، ولكنهم مفكرون وشيوخ روحيون هنود ذهبوا لكي «يبيعوا» روحانية معروضة على أنها عالمية، كردّ فعل ضد المادّية الغربية، وهذا الأمر يقتضي أيضاً نَقْد الاستعمار، الذي نجده قوياً جداً لدى مفكرين أمثال سري أوروبيندو. إن السياق الاستعماري يكتسب أهمية جوهرية، غير أنه يتحرك في الاتجاهين: مشاكلة متبادلة للديني تُفضي إلى منافسة تضع في المواجهة منتجات متناظرة إن لم تكن مماثلة.

هكذا نمت بعثة راما كريشنا التبشيرية في الهند أواخر القرن التاسع عشر؛

---

(١) Ursula King, «Some reflections on sociological approaches to the study of modern hiduism», *Numen,* vol. 36, fasc. 1, juin 1989, 12-97.

انظر أيضاً: india: does hinduism exist? interview with Martin Farek», 1er juin 2008, site de Religioscope, op.cit.

وكانت تستهدف الهنود المُتَنَكْلزين، وأصدرت صحيفتها الأولى بالإنكليزية. وقدّم أحد أعضائها، فيفكانَنْدا، مداخلة مميزة في أثناء انعقاد مؤتمر عام ١٨٩٣ لبرلمان الأديان في شيكاغو، أحد الأمثلة الأولى على محاولة تجاوز الأديان لصالح روحانية وقِيَم مشتركة (لم يكن في هذا المؤتمر أحد من المسلمين). على أن الحالة الأشهر هي التي مثّلها سري أوروبينْدو (١٨٧٢-١٩٥٠) الذي ساهم في تعميم اليوغا، وكان باعث مشروع أوروفيل، قُرب بونديشري. ومما يثير الاهتمام أن هذه الحركات تتخذ لنفسها ضوابط قانونية حديثة (إيداع أنظمة جمعية)، وترفض تعريفها كدين مفضّلة كلمة فلسفة؛ وتُقدِّم تقنيات تأمُّل يمكن اكتسابها بمعزِل عن ثقافات الأصل وغالباً ما يُفهَم منها أنها تتيح بحق النفاذ إلى ثقافة «شرقية» قائمة على الصمت ورفض المقاليّ، أي الكلام، ما يسمح بتلافي تعلُّم اللغات والآداب. قليل من الجهل المقدَّس أيضاً!

في هذا المجال يمكن ذكر كل من: بعثة سري رام شاندرا (قائمة في الولايات المتحدة منذ عام ١٩٤٥)، الشيخ الروحي [غورو] سوامي براكاشانَنْد ساراسواتي (مركزها في أوستن، تكساس)، ماهاريشي ماهش إيوجي (الشيخ الروحي للخنافس «بيتلز»)، بعثة النور الإلهي، التي أنشأها الشيخ الروحي ماهاراجا جي عام ١٩٧٠ في دنفر، كولورادو.

من ناحية البوذية، أمكن تسجيل كثير من العناصر المماثلة. فالبوذية تفقد حالَ تصديرها عنصرين أساسيّين هما: الدَّير والانقسام الحقيقي بين «وسائل نقل» ومدارس تفكير دينية. وكما لفت إليه النظر رفائيل ليوجِيَه، ثمة تبسيط للأفكار ومُجانسة من جهة، وتزايد المنظمات البيروقراطية المتعدّدة القومية التي تدّعي الانتساب إلى البوذية، ولكن لا علاقة لها البتّة بالتراث، من جهة ثانية[١]. ويبذل بوذيون بريطانيون قُصارى جهدهم لإعادة غرس البوذية في الهند، كما سيفعل من

(١) رفائيل ليوجِيَه في كتابه (ذي العنوان الأصيل بنوع خاص: البوذية المعولمة) Raphaël Liogier, *Le Bouddhisme mondialisé*, Paris, Ellipses, 2004, P. 10 et 21-24.

جهة أخرى «منبوذون»، ابتداء من أمبَدْكار، أول رئيس للهند، الذي انتهى به الأمر إلى اعتناق البوذية. والحال أن في البوذية هنا خيار «تخلٍّ عن الهوية الثقافية»، مردُّه إلى رفض الطبقات المغلقة.

سوف تزدهر أشكال معيَّنة من البوذية في الغرب أكثر منها في بلاد المنشأ. فقد بدأت بوذية شين اليابانية في نهاية القرن التاسع عشر في منطقة نفوذ اليابان، لكنها سرعان ما استقرّت في هاواي، من حيث ستنطلق مع «الأسقف» يميو إمامورا، بين عامي ١٩٠٠ و١٩٣٢. وقد انتقل هذا الأخير إلى استخدام اللغة الإنكليزية وأنشأ «مدرسة الأحد»، كما سيفعل الهندوس أيضاً. ثم اتخذ مساعداً له متحوّلاً إلى البوذية، يُدعى شينكاكو هونْت، وهو كاهن أنغليكاني بريطاني سابق. وفي الموازاة، أنشأ «بيض» في سان فرانسيسكو مدرسة باسم بوذا، ولعل هذا الاستحواذ على البوذية من عمل المتحوّلين ذاتياً، كما حصل في ألمانيا[١]. ولكن يوجد في معظم الأحيان، كما في البوذية، مُعلِّم قادم هذه المرّة من اليابان، مثل تتيارو سوزوكي الذائع الصيت (١٨٧٠-١٩٦٦)، الذي نذكر عرضاً أن مُعلِّمه شاكو سيون كان قد شارك أيضاً في المؤتمر الدولي للأديان في شيكاغو عام ١٨٩٣. يتّضح إذاً أن هذا الاهتمام بالتدويل (وليس الدفاع عن دين قائم فحسب) كان حاضراً في كثير من الأوساط.

غير أن هذا الاستهواء الغربي يُغيِّر بُعده عندما تظهر حركة مثل سوكا غاكّاي. هنا لا يتعلّق الأمر بدين مُشاكل بُغية التصدير: فالتغيُّر حاصل في بيئته في اليابان حيث للحركة أهمية كبرى حتى على الصعيد السياسي (يُعبِّر عنها حزب سياسي هو حزب كوميتو الجديد). ولكنها، كما يذكر لورن ل. داوسون، تغرّبت عمداً بمقدار كبير في بِنْيتها التنظيمية، وما ذلك في سبيل التصدير، بل لأنه يتلاءم

---

(١) Martin Baumann, «Culture contact and valuation: early german buddists and the creation of a «buddhism in protestant shape», *Numen*, vol. 44, n° 3, septembre 1997, P. 270-295.

وروح العصر(١). وعلى ذلك فالتحوُّل هنا غير مرتبط باستراتيجية تصدير، بل يتعلّق بتحوّل للديني في سياق منطق مُعَوْلَم.

كثيراً ما تتخذ الحركات المتحدّرة من الهندوسية والبوذية أشكالاً قانونية غير دينية (مؤسّسات، منظمات غير حكومية)، مثل جامعة براهما كوماري الروحية، وهي منظمة روحية منبثقة من البدعة التي تحمل الاسم نفسه، حازت في عام ١٩٨٣، بصفتها منظمة غير حكومية، وضعاً قانونياً استشارياً لدى المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع لمنظمة الأمم المتحدة، ومن ثم لدى منظمة الأمم المتحدة لرعاية الطفولة (اليونيسيف). كما أنها مشاركة في مصلحة الإعلام العام في الأمم المتحدة أيضاً. وقد أطلقت في عام ١٩٨٦ «النداء من أجل مليون دقيقة من السلام» المخصّص لبناء «نُصب للسلام بواسطة السلام الداخلي الخاص والالتزام الشخصي». ولا ريب في أن هذه النزعة وسيلة للتخلّص من نموذج الديني، الذي يتوخّى الاقتداء بطراز الديني المهيمن، وهو في هذه الحالة مفهوم «الدين». والحال أن الأديان المعدَّة للتصدير لا تضع موضع المساءلة العلاقة بين المَعْلَم الديني والمَعْلَم الثقافي فحسب بل طبيعة المعلم الديني نفسها أيضاً.

لعل انتقال الديني أدّى، والحالة هذه، إلى امّحاء هذا الأخير لصالح أشكال جديدة من التركيب بين الاعتقاد، والحق والقوّة، أي الإنسانوي. ولكن تلك قصة أخرى.

ج) زوال الصفة الإقليمية عن المحلّي

ثمة شكل آخر لزوال الصفة الإقليمية هو الطائفة المحلّية: اختفاء الرعيّة الإقليمية لصالح اختيار مكان عبادة تبعاً للموافقات. كانت الكنيسة الكاثوليكية عامل أقلمة: فقد أصبحت «الرعيّة» في العديد من البلدان كياناً إدارياً (كالحالة التي لا تزال قائمة في لويزيانا). والمؤمن مُلزَم تقليدياً بالعبادة في كنيسة رعيّته، فيها

(١) The cultural significance of new religious movement: the case of Soka Gakkai», *Sociology of Religion*, vol. 62, n° 3, autonne 2001, P. 337. 364.

يتزوّج وفيها يُدفَن. وكانت الإرساليات اليسوعية في كبك، وكذلك في الباراغواي (على الطراز الاستعماري أنكوميندا Encomiendas) أو الصين، قد أقامت قُرى مسيحية أهلية؛ وكانت «القرى» الباراغوية نوعاً من التجسيد المسبَّق للكولخوز أو الكيبوتز(١) والأديرة، المرتبطة غالباً بأملاك زراعية هي أيضاً من أشكال أقلمة الديني. وأسهم التعبُّد الكاثوليكي تجاه القدّيسين المحلّيين والتعدُّد الإقليمي للقديس نفسه، أو القديسة عينها، (السيدة مريم العذراء في لورد، ومريم العذراء في لوريت، ومريم العذراء في غوادلوب) في إضفاء القداسة على تقسيم إقليمي وإعطاء أماكن محدّدة هويّة دينية خاصة. وفي الإسلام ظواهر مماثلة: زيارات، زوايا، مولود مغربي، بير أذربيجاني، هي أيضاً من أوجه الاستقرار الإقليمي لجماعات قَبليّة بدوية أحياناً حول ضريح وَلِيّ أو أنها تُحدِّد هوية الطوائف المحلّية.

إلى ذلك، تتميّز هوية حيّ في الإسلام تقليدياً بوجود مسجد؛ ففي آسيا الوسطى كان التَّبرعُم المفاجئ للمساجد بعد سقوط الاتحاد السوفياتي أكثر ارتباطاً برغبة كلّ محلّة، أو حيّ، في امتلاك مسجده المسمَّى باسمه منه بانقضاض مباغت على العبادة. ولليهودية أيضاً، ولا سيّما في شمال أفريقيا، سلسلة طويلة من «القدّيسين» المحلّيين. وفي جميع الأديان الكبرى تشبك المحجّات أنحاء الإقليم وتوجّهه. ثمّة رباط وثيق بين الممارسات الدينية والمجْمَعة والأَقْلَمة. والحال أن العبور إلى «طوائف الإيمان» سوف يحطّم هذا الرباط.

في الواقع إن مفهوم «الرعيّة» أو الطائفة الإقليمية في عدد من الأديان اليوم يمحّي لصالح طائفة الموافقات. ويمكن لمكان عبادة واحد أن يشهد لا مرور أجيال من المؤمنين (أولاً، وافدون يعيشون في الشتات، ثم جيل ثان قطع الصلة

(١) Jozef Van Hecken, «Les reductions Catholiques au pays des Ordos, une methode d'apostolat des missionnaires de Schuet», *Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire*, XV, 1957.

بين ثقافة ودين)، وفئات مختلفة من المؤمنين (يتجاور في معبد بوذي أميركي مهاجرون من جنوب شرق آسيا ومتحوّلون بيض) فحسب، بل يشهد أيضاً أدياناً مختلفة تتوالى بقدر ما يفرّق الترقّي الاجتماعي الطوائفَ (كُنُس أو كنائس حوِّلت إلى مساجد)[١]. ويبدو أن «الأحياء العِرقيّة» التي نشأت من الهجرات أقلّ ديمومة اليوم منها في بداية القرن العشرين؛ فما من «إيطاليا صغيرة» بعدُ في الولايات المتحدة، والمجموعات الآخذة في الترقي الاجتماعي لا تسعى إلى إعادة بناء أحياء عِرقية (يهود نيويورك الذين يستقرون في فلوريدا ما عادوا يؤلّفون طوائف أحياء). وفي المقابل تقوم تجمّعات على قاعدة الموافقات الدينية لا العِرقيّة (يهود مستقيمو العقيدة في مونتريال).

من اليوم فصاعداً، يُيَمِّم المؤمن شَطْر مكان العبادة الذي يلائم حساسيّته الدينية. فلم يعد ثمة توافق تلقائي بين الرابطة الاجتماعية والرابطة الدينية. وتُؤثِر الحركاتُ الدينية الجديدة الكنائسَ الضخمة، والملاعب المدرّجة، والتجمّعات في الأماكن الدنيوية (بما في ذلك أيضاً تجمّعات الشبيبة التي كان يرعاها البابا يوحنا ـ بولس الثاني). وتنشأ أبرشيات على أساس الموافقات لا الجوار. وغالباً ما تميل الرعيّة في فرنسا إلى الانحدار، تنافسها الأبرشيات غير المؤقلمة، أي غير الخاضعة لسلطة الأُسقف. ثم إن كثيراً من الرعايا يُفضّل أن يُسمَّى «طائفة» بدلاً من رعيّة. وفي معظم الأحيان بات الكاهن يكثر من الطلب إلى الذين يأتون التماساً لخدمة دينية، كعقد الزواج، التزاماً وارتباطاً شخصياً مع الطائفة، لا أن تظهر أسماؤهم في سجلّ العمادات أو الإقامة في نطاق الرعيّة. فلكي يتزوّج المرء، مثلاً، ما عاد يكفي كونه مُعمَّداً ومقيماً في الرعيّة؛ ويتطلّب بعض الكهنة على نحو متزايد أن يكون عضواً في الطائفة المحليَّة لا «كاثوليكياً» فحسب. إن

---

(١) سوف يُعثر على ثبْت ببعض الكتب المهمة حول هذا الموضوع في:
Rhys H. Williams, «Review Essay: Religion, Community, and Place: Locating the Transcendent», *Religion and American Culture*, Center for the Study of Religion and American Culture, 2002, page 262.

ما يختفي، لدى الكنيسة، هو مفهوم الكاثوليكي الاجتماعي أو الاسمِيّ: على المرء أن يُثبت إيمانه، فما عاد لفرْد من رعيّة يُفترض أنه مؤمن من وجود.

عَزَّز تناقصُ عدد الكهنة دورَ الطائفة على حساب الرعيّة، لأن الكهنة باتوا متحركين من الآن فصاعداً. غير أن الفاتيكان يقاوم هذا التطوّر. وجرى كبْح اجتماعات يوم الأحد في غياب الكهنة إن لم تُمنع، من جرّاء حلول عَلْمانيين محلَّ الكهنة. ويُعتَقد أن ١٠٪ من الكهنة في فرنسا هم من أصل أجنبي ـ أفارقة، بولونيون، لبنانيون. . . وبات العلمانيون ينوبون عن الكهنة في أمور شتّى. ولم يبقَ وقفاً على الكاهن غير سِرَّين هما سِرُّ القُربان المقدّس والاعتراف، فضلاً عن رئاسة الطائفة. وبرزت إلى الساحة طوائف من العَلْمانيين، لا بناء على رغبة روما، ولكن ببساطة لأن الكاهن اختفى من المشهد. ومن ذلك على سبيل المثال أن مجموعات ألفا هي تشكيلات دينية ولاهوتية، أنشأها أنغليكاني أصوليّ، ولها مناهج خاصة وتتصف بنزعة تبشيرية ملحّة، لكنها سرعان ما انتشرت بين الكاثوليك. وهي تهدف إلى أن تعيد ثانيةً أو تستقدم الخلطاء في المدن خاصة، للالتئام حول مشاركة في المأكل والمشرب حديثة جداً: أناس يتقاسمون شقّة وحياة يومية في إطار مشروع مجموعة.

إن اكتمال هذه السيرورة قد يكون «آي شورش» i-church. من جهة ثانية تكثر على شبكة الإنترنت المواقع التي تعرض إزجاء خدمات دينية: أوقات طقسية (صلاة الساعات الديرية)، أوقات للصلاة، «خلوات» مصحوبة، مواعظ، الاعتراف، بل التحويل أيضاً، أو البحث عن شريك من الدين نفسه، إذ لم يعد للمرء من الآن فصاعداً إلا اتصالات عرضية، لا بل افتراضية، مع طائفته الاختيارية.

ذاك أحد أسباب نجاح البروتستانتية والإنجيلية: بينما العذراء مريم مستقرّة إقليمياً، ينفخ الروح القدس حيثما يشاء. وما عاد للحجر من أهمّية أكثر من

حجر(*). وبِمُكنة المرء أن يصلّي في مرأب أو ملعب. وما عاد لقُدسيّة المكان من دور (في حين تُكرَّسَ الكنيسة تقليدياً ثم تُطهَّر في حال التدنيس). ويضع الخمسينيون والإنجيليون الروحَ القُدس في المقدّمة، ولا يتمسّكون بقدسية مكان الصلاة، ويرفضون المحجّات. ينفخ الروح القدس حيثما يشاء، ويفقد الإقليم أهميته، ما عدا الأرض المقدّسة ربما. لدى الكنيسة الكاثوليكية طبعاً التصوّر اللاهوتي نفسه للروح القدُس، لكن هذا لا يلعب أي دور في التديُّن الشعبي، المريميّ بوجه خاص، بينما هو جوهريٌّ في تقوى الإنجيليين. ما يُثبت أن المسألة تتعلّق بالحياة الدينية الممارَسة أكثر من كونها مسألة لاهوت.

هذا الرفض لتقديس الفضاءات، والأمكنة والأقاليم، يتّضح أيضاً كل الوضوح في السلفية: يُرفَض المولود، والزيارات، والتعبُّد للأولياء المحليين وتقديس القبور (حتى قبر النبي). مكّة وحدها تبقى بمنأى عن إزالة الصفة الإقليمية، وأيضاً. . . تستعيد السلفية الفكرة القائلة بأن المسجد هو ببساطة المكان الذي يُصلّى فيه، في لحظة الصلاة وحدها (المسجد هو مكان السجود، الذي يفقد معناه عندما تبطل إقامة الشعائر فيه).

غير أن للكاثوليكية وسائلها الخاصة لِعَوْلَمة رموزها. و«إبعاد» قدّيسين مُؤَقْلَمين على قدر كبير من الأهميّة. ففي إطار الهجرة، يغدو القديس المحلي إما نوعاً من «الطوطم» القَبَليّ، أو يندرج مجدداً في فضاء مجموعة أوسع من السكان. ومن ذلك مثلاً أن عذراء غوادلوب، الكلّية الاحترام في المكسيك،

(*) في النص الفرنسي يعمد المؤلّف إلى جناس لطيف حيث يقول:
La pierre n'a pas plus d'importance que Pierre.
ومعنى كلمة pierre الأولى صخر أو حجر، كناية عن مبنى الكنيسة و Pierre الثانية اسم علم، وهو الاسم الذي أطلقه السيد المسيح على أحد تلاميذه وهو سمعان فسمّاه «كيفا» بالآرامية ومعناه حجر أو صخر قائلاً: «أنت صخر وعلى هذا الصخر سأبني كنيستي» كما ورد في إنجيل مَتّى. وبُطرس هو اسم يوناني معناه صخر أو حجر وهو Pierre أيضاً. (المترجم)

تنتقل إلى لوس أنجلس رفقة اللاجئين الكريستروس Cristeros في الثلاثينيات من القرن العشرين والمهاجرين المكسيكيين غير الشرعيين اليوم.

ولكن بينما كانت «مكسيكية» صرفاً في سياق منشئها، لأن لبلدان أميركا اللاتينية الأخرى «قديسيها» المختصين، تغدو عذراء غوادلوب تدريجياً «قديسة» جميع اللاتينيين في الولايات المتحدة، لا بل جميع المهاجرين الكاثوليك في لوس أنجلس، بمن فيهم من فيتناميين وكوريين. وهذا الأمر يتساوق وسيرورة خلق أعراق جديدة، متبوعة بنزع الصفة العِرقيّة[1]. وفي عيد القديس باتريك تغدو نيويورك كلّها إيرلندية. هنا أيضاً تسمح الوظيفة الطوطمية للقديسين الكاثوليك (اتخاذ أحدهم رمزاً لنقابة حِرفية، أو رعيّة، أو جماعة، أو عِرق أو أمّة) بمواكبة العَوْلَمة: يبقى الطوطم، لكنه يرتحل ويرى جمهوره يتغيّر.

لا يُقصد بذلك القول إن الإنترنت حلّت محلّ الإقليم. فالميل مؤكد لكن مفهوم المكان ما زال يحتفظ بمعناه: والأوْلى أن الإقليم هو الذي يمّحي، أو على الأصح أن الأقاليم الجديدة هي التي أصبحت افتراضية. والخروج من الدائرة الإقليمية يتساوق والبحث عن أقاليم وهميّة (أُمّة، أرض مقدّسة، نهر الغانج، لهاسا. . .)(*) مع الألفية القيامية من طراز المجيء الثاني الذي يفترض نهاية العالم. إن الثقافات المتخلِّفة، كما ورد آنفاً، تتعَوْلَم، لكنّ كلاً منها تحمل «خارطة» للعالم خاصة بها مع مركز وأماكن حجّ معيّنة. إذاً، في ما يتعدّى المحجّات التي تُؤَقْلِم برسوخها في التاريخ ـ ما لعلّي أسمّيه المحجّات الهويّتية (مثل محجة شارتر)، توجد في الواقع محجّات منتزعة من بيئتها الإقليمية من الآن فصاعداً. تلك على نحو مفارق حالة الحجّ المسلم. حقاً ثمة مكان للحجّ، هو مكّة، لكن هذا المكان مقطوع الصلة بسياقه وما يحيط به؛ فالحاجّ المؤطّر،

---

(١) David Rieff, «Nuevos católicos», *New York Times*, 24 décembre 2006.

(*) Lhassa عاصمة التبت. كانت مقرّ الدالاي لاما قبل هروبه إلى الهند. (المترجم)

والمعزول، والذائب في الجمع المجرّد لمسلمين من أنحاء العالم كافة، والمتماثل في الملبس والشعائر، لا يذهب إلى العربية السعودية، بل يقصد مكة (وهذا محدّد بوضوح في التأشيرة التي تُطبع على جواز السفر). والسفر ما عاد حقيقياً. فهو يتم جوّاً: لا يجتاز الحاج البلاد. وما خلا الإيرانيين (الاضطرابات التي حصلت في موسم الحج في عام ١٩٨٧) والسعوديين أنفسهم (أحداث مكة في عام ١٩٧٩)، لم تُبدِ أي من الحركات الجذرية اهتماماً بمكة. فمكة ليست رهاناً للإسلام السياسي، لأن مكة لا تمتلك سوى حقيقة افتراضية.

إن مدار الأمر في الحج هو أَقْلمة الديني. مثلاً، يدور اليوم جدل يشغل أوساط الحاسيديم. وذلك أن الربّاني ناخمان دوبرسلو (١٧١٢-١٨١٠) مدفون في أومان بأوكرانيا، ويقصد قبره عشرات الألوف من الحجاج سنوياً، ولا سيّما بمناسبة حلول السنة اليهودية الجديدة، حتى إن خطوطاً جوية خاصة تُكرَّس لهذه الغاية[1]. وكما ذُكر سابقاً، تعطي جماعة ناخمان الأولوية لـ «الفرح» كعامل نقل للإيمان وباتت تجتذب إليها أتباعاً في ما يتعدّى مدرسته الدينية التقليدية. والجماعة ليست صهيونية تاريخياً، مثل كثير من الحاسيديم، وترى إلى نفسها كجماعة غير مُؤَقْلَمة (وإن لم تعد معادية للصهيونية مع ذلك). ولكن أُطلِق في إسرائيل نداء لنقل رماد ناخمان إلى الدولة العبرية، ما قد يكون من أثره مطابقة الخرائِط الدينية، والعِرقية والسياسية. إذاً، هنا سياسة أَقْلَمة لهويّة يهودية دينية لصالح هويّة إسرائيلية. ولكن ما العمل عندئذ بصدد الشتات؟ فإما اعتباره مرصوداً لتسهيل العودة (موقف رسمي إسرائيلي) أو اعتباره بمثابة إسرائيل سياسية غير مؤقلمة (في عام ٢٠٠٨ طلب رئيس المجلس اليهودي لأوروبا أن يتمتع جميع اليهود بحق التصويت في إسرائيل)، أو اعتباره طائفة دينية تعيش في فضاء غير فضاء الأقلمة السياسية.

---

(١) Yair Ettinger, «Rosh Hashanah Kibbutz: On New Year, thousands flock to Rabbi Nachman's grave in Ukraine», *Haaretz* du 27 septembre 2006.

د) زوال الصفة العِرقية عن الديني

إن الانفصال بين المعالم الدينية والثقافية يعمل ذهاباً وإياباً: أديان عِرقيّة تصبح عالمية، ولكن في الهجرة بين أشياء أخرى، وتظهر اتصالات جديدة بين عِرقية ودين، مع احتمال ظهور أعراق جديدة، كتلك المسمّاة من الآن فصاعداً «مسلمي» أوروبا، أياً تكن درجة ممارستهم الدينية.

لكن العَرْقَنة في الواقع غالباً ما تكون انتقالية، في الهجرة بوجه خاص. وتُميِّز الكنائسُ العِرقية الأجيالَ الأولى، مثل «الروس البيض» في فرنسا بعد عام ١٩١٧. وتتوزع الكنائس الأرثوذكسية في باريس ما بين روسية، وأرمنية، وأوكرانية، وقِبْطية، وسريانية، ويونانية، وخلقدونية، ورومانية، وجيورجية، إلخ. وقد ضمّت باريس، ولا تزال، كنائس كاثوليكية بولونية، وفيتنامية، وتامولية. وأما الأخويّات المسلمة الأفريقية، والمعابد البوذية الفيتنامية بعد هجرة ناس الزوارق، والمعابد الهندوسية التامولية في جزيرة رينيون، والمساجد الشعبية الإيرانية في لوس أنجلس... ففي جميع هذه الحالات توجد صلة حَمِيميّة بين مَعْلَم ديني ومَعْلَم ثقافي (أكان قومياً أم لغوياً). غير أن العَرْقنة الظاهرة ما هي في غالب الأحيان سوى انتقال نحو فكّ اقتران جديد. تؤخذ اللحظة على أنها جوهر الظاهرة.

لنأخذ حالة كنيسة بروتستانتية صينية عِرقياً في الولايات المتحدة، هي الكنيسة المسيحية الصينية في واشنطن الكبرى، تناولها بالدراسة الباحث فنغنغ يانغ. للوهلة الأولى يمكن الظنّ بأن المقصود كنيسة عرقية تستميل الأتباع في المقام الأول من بين المهاجرين الصينيين المهتمين بالاندماج، الذين يتحوّلون إلى المسيحية محتفظين بالمعالم الثقافية الصينية. غير أن المؤلف يُبيِّن أن الواقع أشدّ تعقيداً: أولاً، بخلاف كنائس الهجرة التقليدية (إيطالية، وبولونية أو إيرلندية في ما يخص الكاثوليكية) ليس لتلك الكنيسة الصينية، مثل جميع الكنائس الإنجيلية المعاصرة، أي نشاط اجتماعي بصدد الاندماج (مثل التعاضُد)، وتكرّس نفسها للوعظ والعبادة ليس إلاّ (مع استثناء وحيد هو توزيع دروس لتعلُّم اللغة الصينية).

إلى ذلك، يرفض القساوسة الاعتراف بأي بُعد عِرقيّ (ما لم تكن عليه يقيناً حالة كنيسة إيطالية أو إيرلندية قبل قرن من الزمان). وتتألف الأبرشية من أُناس من أصل صيني مندمجين تماماً، وما بهم أدنى حاجة إلى «مُنْخُل» اندماج أو العثور على ملجأ. إذاً، لماذا يقطع بعضهم عشرات الكيلومترات ليلتقوا في ما بينهم؟ لأن الـ «في ما بينهم» هنا دينيّ مثل كل شيء: «يرون إلى أنفسهم كأقلّية، ليس بالمعنى العِرقي بقدر ما هي بالمعنى الديني. ويقولون إن العديد من الأميركيين وإن ادّعوا أنهم مسيحيون فهذا الادّعاء لا ينطبق إلا على قلّة منهم فقط، وهم المولودون من جديد[1]. ويستطرد المؤلف مشيراً إلى أن المسيحية لم تعد في نظر صينيّي هذه الأيام ديناً «إمبريالياً» بل هي دين عالمي. وبكلمة، فإذا ما انفصلت عن صورتها التاريخية فلأنها تجرّدت من هويّتها الوطنية والعِرقية. وتلك مُحاجّة كنتُ قد سمعتها لدى طاليان: رداً على السؤال المتعلّق بمعرفة لماذا يُعرّفون أنفسهم (ويتصرّفون خصوصاً) كباشتون، في حين أنهم ينتسبون إلى إسلام متزمّت وقاس، يجيبون: «لأن الباشتون هم أفضل المسلمين في أفغانستان».

ثمّة مثال آخر هو إعادة تشكيل الهندوسية لدى المهاجرين الهنود. كانت المرحلة الأولى هي عَرْقَنة الديني، أي التطابق بين دين وجماعة عِرقية. ونتيجة لوجود أقلّية مسلمة قوية ولأن البلاد علمانية رسمياً، لا توجد، إلا لدى قوميّي حزب ب ج ب BJP (وأيضاً)، مطابقة دقيقة بين هندوسية وهندوية. إنّ الغلبة هنا لتنوُّع الطبقات المغلقة، ولتَعدُّد اللغات والمناطق.

على أنّ الأساس الاجتماعي الثقافي للطبقات المغلقة يختفي في الهجرة، وإن بقيت ذاكرته حيّة. عندئذ يميل الهنود المسلمون إلى التماهي مع المسلمين الآخرين في شبه القارّة الهندية (مثلاً، في جزيرة رينيون يحدّد مسلمو غوجارات، الملقّبين بـ «العرب» [زاراب] أنفسهم كمسلمين أولاً وبالتعارض مع «التامول»

---

(١) Fenggang Yang, «Chinese Conversion to evangelical christianity: the importance of social and cultural contexts», *Sociology of Religion*, 1998.

وهم هندوس؛ ومع ذلك فالفريقان قَدِما من الهند). عندئذ يُجدَّد بناء هندوسية مشتركة بين سائر المجموعات، متخلّصة من الطبقات المغلقة، موحّدة ومُشاكلَة وفقاً للمفهوم المهيمن لما هو دين. وقد درس ستفن فرتوفك هذه الظاهرة دراسة معمّقة وبيَّن كيف غدت الهندوسية في الكاريبب هي الدين العِرقي للهندو(١). غير أن سياق العَرْقَنة هذا ما هو في غالب الأحيان سوى الخطوة الأولى لفقدان الهوية الثقافية، أي لانفصال المعالم الدينية والثقافية، إذ يُشاكَل الدين «العرقي» بحسب نموذج أديان البلدان المضيفة. وفي مرحلة ثانية يمكن للدين المستقلّ ذاتياً على هذا النحو أن يتجرّد من العَرقنة ويعمل بعيداً من بيئته الثقافية الأصلية. إن فقدان الهوية الثقافية للهندوسية بين المهاجرين الهنود، أو في إطار «الدين المعدّ للتصدير»، الذي حلّلناه أعلاه، يعتمد في الواقع على سياقات مماثلة تماماً: إثارة الجدل حول الطبقات المغلقة، مجانسة، تبسيط، تَمْهين الفاعلين.

بإمكان العَرْقَنة أن تكون مرحلة من تقهقر الهوية الثقافية، لأن المعنيّ هنا مجموعة عِرقية جديدة، مثل «المسلمين» في أوروبا الذين يصطنعون «ديناً محضاً» أجدر بالاستقلال بالنسبة إلى الثقافي من التراكيب المعقّدة لثقافات المنشأ. وفي حالة البوذية المعاد تشكيلها في جامايكا تتساوق إعادة الصياغة مع نفوذ المجموعات الإصلاحية، وفي هذه الحالة مع حركة أريا ساماج، التي أسّسها في عام ١٨٧٥ سوامي دايانَنْد ساراسواتي، الذي يرفض نظام الطبقات المغلقة، وينافح عن الإيمان بإله واحد، وينوّه بنصّوص الفيدا. عالمية، وتوحيد، وكُتاب مُنزَل: حقاً إن المرء ليجد نفسه هنا في سياق مُشاكلَة لاهوتية و«كنسيّة اجتماعية» على الطراز المسيحي.

كذلك بمُكْنة المرور عبر العَرْقَنة أن يكون، على نحو مفارق، سبيلاً إلى فقدان الهوية الثقافية لدين ما. تُبيِّن أورسولا كينغ في هذا الصدد كيف أن

(١) Peter an der Veer; Steven Vertovec, «Brahmanism abroad: on caribbean hinduism as an ethnic religion», *Ethnology*, vol. 30, n° 2, avril 1991, P. 149-166.

الهندوسية لا يمكنها أن تعمل بعيداً من الهند ما لم تفقد هويتها الثقافية[١]. لكن، حتى في الهند، يبدو سياق فقدان الهوية الثقافية من خلال تحوُّل الديني بدَهياً في الطريقة التي يعتمدها الحزب القومي ب ج ب لإعادة تشكيل هندوسية متجانسة، مُهمِلاً بذلك نظام الطبقات المغلقة. ثم إن اختراع هندوسية على مِثال دين غربي، هو المسيحية والحالة هذه، ليس نتيجة لاستلاب بعد استعماري هنا، بل على العكس هو ثمرة مطالبة هويتيّة قومية هادفة على وجه الدقة إلى توكيد حضورها في السوق الديني العالمي، لئلا تخضع لتأثير نماذج دينية أجنبية أفضل تكيُّفاً مع السوق الجديد.

إن لتشكّل مسلمين أوروبيين كجماعة عرقية جديدة تأثيراً مفقداً للهوية الثقافية، لأن أصغر جامع مشترك يوحّدهم لا يمكن تحديده إلا بالتعارض مع الثقافات المحسوسة، ما يجعل السلفية في غالب الأحيان هي الأفضل تَمَوْضُعاً لتحديد ذلك الدين العالمي.

أما المرحلة التالية فهي العبور من الطائفة العِرقية إلى طائفة الإيمان. والمؤمنون هم الذين ما عادوا يرغبون في اعتبارهم «عِرقَيّين»، إما من جرّاء أن هويّتهم الشخصية باتت دينية من الآن فصاعداً، أو لأن الجماعة ما عادت تمتلك قاعدة عِرقية. وقد درس كارن شى تحوُّلَ كنيسة بروتستانتية كورية «مِلليّة». في الولايات المتحدة إلى كنيسة متعدّدة العِرق، تستخدم الإنكليزية كلغة دارجة وإنجيلية تقريباً[٢]. أما الأهل فكوريّون، يتكلمون الكورية، ويريدون لأولادهم زيجات كورية؛ ويبحثون في البروتستانتية «البُرجوازية» للكنائس القائمة عن أداة للتوفيق بين اندماج، وترقية اجتماعية، واحتفاظ بالهوية العِرقيّة الثقافية. وأما الشبّان فهم، في المقابل، إنجيليون مولودون من جديد ويُؤثِرون الإيمان على

---

(١) U. King, «Some Reflections...», op.cit.

(٢) أنظر فصل كارن شى في: Karen Chai, dans Gathering... op.cit.

العِرق من أجل الزواج. هنا أيضاً يمضي العبور إلى الإنجيلية في اتجاه تقهقر الهوية الثقافية. وبناءً على اختيار القسّ (هل ينبغي الانتماء إلى جماعة عرقية؟) يتحدّد الميل في معظم الأحيان.

في تاهيتي، كانت إحدى الكنائس الخمسينية الصينية «عِرقيّة» علانية، (من جماعة هاكّا)، لكنها تطوّرت إلى كنيسة متعدّدة العِرق من خلال الانشقاق: كان المسؤولون عن كنيسة ألّلوجيا نن الهاكّا قد صرفوا القسّ (الفرنسي) لأنه يجتذب الأتباع من الوسط الصيني خصوصاً؛ عندئذ غادر ذلك القسّ تلك الكنيسة لكي يؤسّس كنيسة أخرى و. . . تبعه ٨٠٪ من المؤمنين الصينيين(١). وفي موازاة ذلك، وبلا أي رابط كما يبدو، حدث في عام ١٩٩٧ أن حُظِرت الرقصات وانحرافات ثقافية أخرى في الكنيسة التاهيتية الخمسينية، كنيسة البشارة، بأمر من كهنة تكوّنوا في الولايات المتحدة. هنا، إذاً، حركة تمفصُل مركّبة بين هويّة تاهيتية وإنجيلية (تدور على الصعيد السياسي) وفقدان للهوية الثقافية.

في فرنسا، أثناء زيارة البطريرك الروسي ألكسيس الثاني في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، طلب البطريرك أن توضع الأرثوذكسية الفرنسية التي ترتبط بكنائس قومية أخرى غير روسية (يونانية، صربية، . . .) تحت سلطته، غير أن أرثوذكساً فرنسيين كثراً اعترضوا، لأنهم لا يشعرون أو ما عادوا يشعرون، بأنهم «روس» ويريدون قطع العلاقة بين عِرْق وأمّة أرثوذكسية. كتب ميشال سولّوغوب، أمين سرّ مجلس مطرانية الكنائس الأرثوذكسية الروسية في أوروبا الغربية، في صحيفة «لوفيغارو» الفرنسية يقول: «إن هذه النهضة التي تشهدها الكنيسة في روسيا ينبغي ألاّ تُنسي الحضور، المتواضع والحقيقي مع ذلك، للأرثوذكسية في فرنسا. إن إحدى نتائج القرن العشرين المُعْتَبرة هي أن الأرثوذكسية خرجت من حدودها الجغرافية التقليدية. لقد أفضَت الهجرات الروسية واليونانية، ثم الصربية، فالرومانية واللبنانية، إلى حضور أرثوذكسي حسن التجذّر في الأرض الفرنسية،

---

(١) Yannick Fer, op.cit., P. 85, 106, 110.

وإنْ حافظت هذه الطوائف على علاقة وثيقة بكنائس المنشأ. بعد ثمانين عاماً من التاريخ لم تعد الأرثوذكسية في فرنسا كنيسة أجانب. إن الوعي بمسؤولية مشتركة في شهادة الأرثوذكسية، والاهتمام بتجاوز الانقسامات بين الأبرشيات العِرقية، أدّيا إلى قيام لجنة أسقفية مشتركة (١٩٦٧)، تحوّلت، بناء على توصيات اللقاء بين الكنائس الأرثوذكسية في شامبزي (١٩٩٣) إلى اجتماع مطارنة فرنسا الأرثوذكس (١٩٩٧). والفكرة هي أن يُصار، في الوقت المناسب، وبالارتباط مع مختلف كنائس المنشأ، إلى تأليف هيئة مَجْمَع كَنَسِيّ موحّدة، ومؤقّتة طبعاً، لكنها متطابقة مع الكنسيّة الاجتماعية الأرثوذكسية»[١].

لقد تأصَّلت الأرثوذكسية المسيحية في فرنسا لاعتبارات تتعلّق بالهجرة العِرقية، ولكنها تَجرّدت من صفتها الإقليمية. ويستطيع الذين يهتمون بها أن يزوروا في برنويليه في منطقة سوندغو (جنوب الألزاس) مصلّى سان ـ غريغوار ـ لا تونيت وأناستازي ـ لا ـ رومان، الذي رسم أيقوناته أميركي مُتحوِّل، ويديره الدكتور لوي شيتلي، المتحوِّل في جبل أتوس، وأحد مؤسّسي منظمة أطباء بلا حدود.

هـ) فِقدان الهويّة الثقافية

إن سياقات «الوضع في السوق» هذه تفترض إذاً فِقدان الهوية الثقافية، ومرّة أخرى أيضاً، ثمة أديان مستعدّة أكثر من غيرها لكي تتجرَّد من هويّتها الثقافية. ويُتساءل أحياناً لماذا غدت الخمسينية الدين الذي يُحقق أكبر توسّع. فالعَنْصرية، كما لوحظ من قبل، تعطي الأوّلية للانفعال، والشفاء، والتكلّم بلغات (اللّغة اللَّدُونية). فتحت تأثير الروح القدس، واقتداء بالرُّسل، يشرع بعض المؤمنين في «التكلّم بلغات» بحيث يفهم ما يقولون أناس لا تجمعهم بهم أي لغة مشتركة. غير أن الخمسينيين الذين يكرزون بـ «لغات»، كما رأينا أعلاه، لا يكرزون بأي

---

(١) *Le Figaro* du 3 octobre 2007.

لغة حقيقية: فاللغة اللَّدُنيّة، ليست سوى تعاقُب أصوات. غير أن الرسالة تصل: فكلام اللَّه لم يعد يحتاج إلى الاندراج في لغة أو ثقافة مُعيَّنتين. وذلك على وجه الدقة لأن الروح مفصول عن حَرفيّة أن الرسالة عالمية. إن الروح القدس أسمى من الثقافة، وإن تَجسَّد المسيح.

إذاً، بمعزِل عن الدين، نجد أنفسنا اليوم في سياق اختصار لـ«ثَخَانة» اللغات بُغية إيثار نقل رسالة يتعيَّن أن تكون بسيطة لكي تكون محافظة على معناها في جميع الاستعمالات. هكذا تتساوق الخمسينية مع إتقان أنظمة الترجمة الآلية ومع إفقار لغات الاتصال. والإنكليزية التي تُهيمن في الوقت الحاضر تتحوّل إلى لغة مولَّدة(*)، أو على الأصح، وفقاً لكتاب جان ـ بول نرّيار الممتاز، إلى لغة العالميش(۱)(**). ومن الآن فصاعداً، هذا زمن الربّيش(**).

ويلخّص جوزيه كازانوفا خير تلخيص هذه الصلة بين المحلّي والعالمي لدى الخمسينية حيث يقول: «كيف يمكن للخمسينية أن تكون مُقتلعة من بيئتها الإقليمية ومحلّية في الوقت عينه؟ لأن هذه ثقافة مُقتلعة من جذورها مُقْحَمة في معركة روحية ضد جذورها الخاصة. ولا يمكن فَهْم الميزة المحليّة للخمسينية في المعنى التقليدي للاندراج الثقافي الكاثوليكي. كما أن الخمسينية ليست نوعاً من التكافل التوفيقي أو التوفيقية التكافلية. ويشنّ الخمسينيون في كل مكان هجوماً مكشوفاً وبلا هوادة ضد ثقافاتهم المحليّة: ضد عبادة الأرواح الأفريقية ـ البرازيلية في البرازيل، والعبادة الأرواحية في هايتي، والسحر والشعوذة في أفريقيا، وعبادة الطبيعة والقوى الخفية في كوريا...»(۲).

(*) Créole: لغة مولّدة من مزيج من اللغات الاستعمارية الأوروبية ولغات سكان المستعمرات الأصليين. (المترجم)

(۱) *Parlez Globish ! Don't speak English*, Paris, Eyrolles, 2006.

(**) لعلّ هذه الترجمة للفظتي globish و goddish بـ عالميش وربّيش، هي الأقرب إلى المعنى المقصود وتلائم اللّمعة الطريفة في أسلوب المؤلف هنا. (المترجم)

(۲) José Casanova, «Religion, the new millenniun, and globalization», *Sociology of Religion*, n° 62, 2001, P. 437-438.

يمكن في الواقع مضاعفة علامات تلك الرغبة في فقدان الهوية الثقافية، حتى عندما تتماهى الكنائس الخمسينية على وجه الدقة مع شعب، مثل محافل الربّ، المهيمنة في تاهيتي، التي تكافح المعتقدات التقليدية وتوصي، إلى ذلك، باستخدام اللغة الفرنسية. ويعود قساوسة متحدّرون من أصل باكستاني إلى بلادهم الأصلية حيث يتصرّفون وفقاً لترجمة مسيحية للتبليغ: «هذا جزء من رسالة العارف: تقطير إيمان أصولوي وتفسير حَرْفيّ للكتاب المقدّس وسْط «الإسميّين» الباكستانيين، أي أولئك الذين هم مسيحيون بالاسم فقط، مسيحيون بالوراثة لا بالممارسة، مسيحيون يتبعون الثقافة الباكستانية بدل تعاليم الكتاب المقدس»[1]. وتصبّ أدبيات الخمسينية جميعها في الاتجاه نفسه: توكيد هويتيّ وإنكار المعالم التقليدية للهوية في آن واحد. هذا المنطق المزدوج يبلغ أقصى مداه في حركة شديدة الخصوصية هي: شباب مع تبشير *Youth With a Mission*. وفي المنظور المستقبلي، التقليدي جداً، القائل بأن المسيح لن يعود ثانية إلا عندما تعمّ البشارة بالإنجيل العالم كله، عيّنت الحركة هدفاً لها هو تحديد الشعوب التي لم يبلغها التبشير أبداً، ثم تزويدها بالوسائل التي تمكّنها من التنصُّر في لغاتها. وقد حدّدت الحركة ٨ آلاف مجموعة عرقية وتقترح على شبّان مسيحيين اعتماد إحدى هذه المجموعات والذهاب في إرسالية عند الاقتضاء[2]. عندئذ تنقلب المعرفة الإناسيّة، التي لُقّنها الشبّاب، على الثقافات التي يتعيَّن «إنقاذها»، ولكن ليس بالمعنى الإناسي.

٣ ـ من السوق إلى بازار الشعائر والعلامات الكبير

نقول مرّة أخرى إن الانفصال بين المعالم الدينية والثقافية لا يعني أن بعضها يضمحلّ لصالح البعض الآخر، بل إنها تتحلّل وتتركّب ثانية بكيفية عائمة

---

(١) Daniel Bergner, «The Believers», *New York Times*, 30 décembre 2007. اغتيل عارف وكاثلين خان في باكستان في آب/ أغسطس ٢٠٠٧.

(٢) انظر: http://www.ywam.org.

وصُدْفَويّة. وهذا يُسمح بالتسوّق وبتركيب وجبات على قائمة اختيارية، حيث يتم الوصل بين عناصر آتية من مجموعات مختلفة. ويتمتع هذا الترميق، أو «شخصنة المنتجات» هذه، بملَكَة إغاظة المتزمّتين، سواء على صعيد الثقافة أو الدين، الذين يعتبرونه من قبيل التوفيقية، أو، أقبح، بمثابة جهل عميق في ما يخص الطبيعة النوعية لكل دين. ولكن في الواقع لا يفعل «الزبائن» هنا سوى أخذ العِبرة من مُجانسة حقيقية للحقل الديني، تجعل من الصعوبة بمكان فهم ما يتعذّر انتقاصُه، في دين معيّن، إنْ في الأديان الأخرى أو في الثقافة نفسها.

ننهي هذا الفصل بمثالين لا معنى لهما على الصعيد الإحصائي، ولكنهما مميّزان لهذا الرقص الدائري Valse الذي تقوم به المعالم. الأول قصة لحنٍ بلا كلام شاع في عام ٢٠٠٣ كغناء «شعاري» باسم «إي ـ أو» نيغون nigun «e - o» (والنيغون نوع من غناء رتيب حسيدي تقليدي) لدى طلاب يهود أميركيين من الحركة الإصلاحية، أثناء خلوات السبت بين الشبان؛ والحال أن هذا الغناء الرتيب مجلوب من جنوب أفريقيا ولا يمتّ إلى اليهودية بصلة؛ ولكن، كما يقول المؤلف، لهذا السبب بالضبط جرى تبنّيه: لأنه يسمح بتوكيد هوية يهودية عالمية غير موصولة بالمعالم التقليدية (أغان يديشية، وأغان دينية أو أغان إسرائيلية). وهذا هو المبدأ نفسه لـ «توراة ـ يوغا» الذي ظهر في السبعينيات من القرن العشرين، حيث تُتلى آيات وصلوات مصحوبة بحركات، وهذا أمر تقليدي، ولكنه يحصل هذه المرة مستوحىً من اليوغا[١].

وفي الختام هاكم نادرةً أخيرة: صبايا صينيات مُتبنَّيات من قِبل عائلات يهودية أميركية تَلقَّيْن تربيةً دينية كيهوديات وثقافية كصينيات: إحداهنّ «أوليفيا ر.، فتاة من ماساشوستس احتفلت بإدراكها سن البلوغ[٢] في الخريف الماضي،

---

(١) Vanessa L. Ochs, *Reinventing jewish Ritual* Jewish Publication Society, 2007, p. 16 et 70.

(٢) bat mitzvah معادل bar mizvah للفتيات، ما يكوّن بحد ذاته تجديداً بالنسبة إلى التقليد اليهودي.

في وقت تصادف فيه عيد الحصاد اليهودي مع عيد قمر الخريف الصيني. تقول إنها لا ترى تنافراً بين وجهَيْ هويّتها: «اليهودية دين، والصينية ميراثي وثقافتي بصورة ما، وأنا أقدّرهما بطريقة مختلفة، تقول، ولا أجدهما على تنازع»[1]. والحال أن لا شيء متماسكاً في هذا الوصف لمناسبة سعيدة، لا في مفردات الدين ولا في عبارات الثقافة. ما الذي تلقّته هذه الفتاة كـ «ثقافة صينية» ما خلا روزنامة؟ وأية ثقافة مزدوجة أبعد من أرغفة كاشر؟ كيف التوفيق بين بُنوَّة وتَبَنٍّ في اليهودية، وباروبات ميتزفاه، وسنة جديدة صينية وعيد حصاد يهودي... ولكن على هذا النحو تماماً تجري الأمور من الآن فصاعداً.

(١) Andy Newman, «Journey from a chinese orphanage to a jewish rite of passage», *New York Times*, 8 mars 2007.

الفصل السابع

توحيد نمط الديني

١ ـ مُشاكلَة الأديان

إن السوق والتبادل يشجعان على توحيد نمط الديني. لكن بناء على أيّة معايير يحدث ذلك؟ مرّة أخرى، من الواضح أن هناك نماذج مهيمنة (المسيحية والحالة هذه). بَيد أن مجرى الأمور بدّل هذا النموذج نفسه. فإذا ما «تَبْرتَسَتْ» البوذية، وليس في شكلها المعدّ للتصدير فحسب، فالمسيحية «تَبوْذَنت» لدى غير مؤمن يضع في المقدّمة تِقنيات التأمُّل وإصلاح الذات، غاضّاً من شأن أركان العقيدة التقليدية ـ وكذلك صورة إله كلّي القدرة، خالق ومُتعالٍ. ولم يعد الجحيم ملائماً لذوق العصر. ثم إن المَيل إلى توحيد الكنائس، والحوار بين الأديان، والاحتفالات المشتركة، واتحاد المؤمنين في مهرجانات الموسيقى المقدسة من أنحاء العالم كافية (مثل مهرجان فاس)، أدّت إلى نسبويةٍ تقوِّض هيمنة المسيحية المكتسبة.

أُفضِّل أن أُسمّي سياقَ توحيد النمط هذا «تَشاكُلاً» بدلاً من «تثاقُف»، لأن عبارة تثاقف تفترض ما يقوم عليه الرهان (أي إن كل دين متجسّد في ثقافة) ولا تأخذ في الحسبان فكّ التقارُن بين معالم ثقافية ومعالم دينية. ويفترض مفهوم التثاقف وجود تناغُم بين المعالم، ومن هنا عدم فهم تعقيد ظواهر الاندماج، المُدْرَكة بوصفها علاقة قوة بين المجتمع المُهيمِن وأقلّيات تحاول الحفاظ على

«أصالتها». هكذا كان الجدل بصدد ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية قد اعتُبر، في البلدان المسلمة كما في الولايات المتحدة، تصميماً على كسر الطائفة المسلمة، واعتبره كثير من المراقبين الخارجيين سياسةً تعدّدية الثقافة كان من شأنها النظر في أمر المواطنية والحفاظ على التقاليد الثقافية في الوقت نفسه[(١)]. ولكنّ التعددية الثقافية، كما بَيَّنا في هذا الكتاب من أوله إلى آخره، هي في الواقع وهْمٌ، لأنها تستهدف طوائف سبق أن تحقّق فيها الانفصال بين المعالم الدينية والثقافية: إنها طريقة مُصطنَعة لإعادة تحديد ما لم يعد متعلقاً بالثقافة كعنصر ثقافي.

قد تُمارَس المشاكلة أو تُفهم كإكراه (منع ارتداء الحجاب أو تعدُّد الزوجات) أو بالعكس كتنازُل شكلي بسيط لا يمسّ المضمون (مثلاً، يؤخذ على طارق رمضان أنه يلبس على الطريقة الغربية ويتكلم الفرنسية بطلاقة لكي يُحسِن تمرير رسالة أصولوية). وثمّة مثال نموذجي للمشاكلة يَخصّ الزواج: فذهاب عروسين مسلمين يعيشان في الغرب إلى المسجد لعقد قرانهما، يداً بيد، والمرأة مرتدية فستاناً أبيض وفي يدها باقة من الزهور، على غرار العرسان المسيحيين الذاهبين إلى الكنيسة، هذا الحدث هل ينمّ عن تكيُّف سطحيّ بسيط، أو تغيُّر في مفهوم الزوجين، أم إعادة تحديد القيمة الدينية للزواج المسلم[(٢)]؟

في الواقع غالباً ما تكون المشاكلة سيرورة تفاعُل، وتعديل مُتبادَل، وإعادة صياغة معايير صادرة عن حقول ثقافية متباينة جداً («الشبَق» غير مُحدَّد بالكيفية نفسها في الإسلام والمسيحية)، في كلِّ جديد، إنْ لم تهدف إلى خلق توافق

---

(١) انظر: John R. Bowen, *why the French Don't Lik Haedscarves: Islam, the state, and Publie Space,* Princeton University Press, 2006. بصدد امتداح التعددية الثقافية، انظر Jane Feldman, *Lubavitchers As Citizens:* A Paradox of Liberal Democracy, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

(٢) Amel Boubekeur, *Le Voile de la mariée: Jeunes musulmane, voile et projet matrimonial en France*, Paris, l'Harmatitan, 2004.

فإنما تهدف في الأقل إلى جعل مختلف المعايير والمعتقدات متلائمة ومقبولة. على أن التوافق هدف مِثالي يُحيل غالباً على ماض أسطوري («الأندلس»، «مدرسة الجمهورية») أضرّ به حدثٌ تاريخي (حروب صليبية وحروب الاستعادة الإسبانية، هجرة وعَوْلَمة) يُعمَل على تجنُّبه. وليُنْظَر مثلاً في شأن الإلحاح في فرنسا على «التوافق الجمهوري» أو «المعايير الجمهورية» التي أصبحت مثار جدل مع قدوم الإسلام، في حين أن أياً من هذين العُنصرين لا يوافق حقيقة تاريخية: ففرنسا تعيش في الواقع منذ عام ١٧٨٩ في ثقافة سياسية لحرب أهلية غير معلنة، حيث لا يكفّ ثوريون ورجعيون، عَلمانيون وكهنوتيون، شيوعيون ومعادون للشيوعية، عن الوشاية بعضهم ببعض كـ «أعداء للأمة». هذا التوافق المُسْتَشبح ليس ميراث زمن غابر طيّب لم يوجد قط: إنه الأفق الذي تحصل في مداه مُشاكلة الإسلام.

ما «المقاس» الجديد المشترك؟ أرى فيه ثلاثة أبعاد:

ـ تَقارُب في أشكال التديُّن، أي في تعريف الإيمان، وفي علاقة المؤمن بدينه، المعبَّر عنها غالباً بمفردات البحث الروحي. يقدِّم السوق منتجات متنوّعة لتلبية طلب بعينه، وهذا الطلب يميل بذلك إلى أن يكون موحَّداً من خلال السوق، الذي يُرسل إلى المستهلك صورة ما يُفترض أن يكونه. ثم إن الديني ما عاد يحدّده علماء الإناسة أو الفلاسفة، وأقل منهم فأقلّ «المحترفون»، كهنة ووعّاظاً، الذين يركضون وراء المتحوِّل/الزبون. وغالباً ما تُبرز التحوّلات الفردية عن دين إلى آخر هذا الوجهَ المسافر، المترحّل، لا بل الانتقائي للمؤمن الجديد.

ـ تَقارُب في التعريف: يغدو مفهوم «الدين» نموذجاً معيارياً بلا مضمون مُحدّد. وهذا نتيجة إطلاق اسم الدين على أي نظام مهما كان، من دون التدقيق في مضمونه الذي يجعل منه ديناً: إن المحاكم هي التي تقرّر اليوم في حالة الخصومة، ممتنعة في الوقت نفسه عن التطرُّق إلى موضوع اللاهوت. وهي تُسمّي الديني من دون تعريفه، حتى، وخصوصاً ربما، في البلدان حيث الفصل

التام بين دين وسلطة (فرنسا، الولايات المتحدة) يمنع الدولة من تحديد ما هو دين، ولكن ينبغي مع ذلك الإفصاح عما يستحقّ أن يحمل علامة «دين» التصنيفية، وإن لم يكن إلا لاكتساب حق الإفادة من الحرية الدينية (إعفاء ضريبي، وظيفة مرشد روحي، تحديد أماكن العبادة، استثناءات غذائية، أيام بطالة، إلخ). وتنزع الدمَقْرَطة ونظرية حقوق الإنسان إلى توحيد مفهوم الديني (تماماً كمفهوم الأقلّية) لمعاملة كل الناس على قدم المساواة. وكما قلت في موضع آخر، تصطنع اللائيكية أشكالاً من الديني، فلكي تبقيه بعيداً يتعيّن أن تخصّص له مكاناً وتالياً أن تحدّده كـ «ديني محض»(١). كذلك تهدف المشاكلة إلى توحيد تجلّيات الديني في المجال العام: هكذا تصبح «التقوى» مؤطّرة، من ارتداء الحجاب عند النساء المسلمات إلى وضع الإروف Eruv حول حيّ يهودي أرثوذكسي، مروراً بحق (أو منع) تدخين الحشيش (طلب، مرفوض، تقدّم به الرستفاريون(*) في الولايات المتحدة) أو شرب الخمر (القدّاس في بلدان تحرّم المسكرات) في إطار ممارسة تعبُّدية.

ـ توافق مؤسّسيّ بين الأديان: تميل صورة «الكاهن» أو «القسّ» إلى تعريف كل ممارس أو محترف للديني؛ يغدو العُلماء لاهوتيين، والإئمّة والحاخامون مسؤولي «رعيّة». ثم إن القوانين والمحاكم بل المؤسّسات أيضاً تنزع، تحت شعار المساواة بين المؤمنين، إلى أن تُشاكل حدَّ المطابقة جميع الأديان. ومن ذلك على سبيل المثال إدخال مبدأ وظيفة المرشد الروحي إلى الإسلام، كما أن الجيش ومصلحة السجون يميلان إلى تعزيز التراصف المؤسّسي للإسلام مع المسيحية.

إذاً يمكن أن تحصل المشاكلة في إطار استراتيجيات مُتباينة، من أعلى ومن أسفل على السواء: اندماج لليهود الإصلاحيين، تصدير للبوذية أو الهندوسية،

---

(١) CF. Olivier Roy, *La Laïcité face à l'islam*, Paris, stock, 2005.

(*) Rastafarian: فرقة مسيحانية من أصل جامايكي. (المترجم)

تكوين هويّة قومية (هندوسية في الهند، بوذية في سريلانكا)، اهتمام بالنظام العام من قِبل الدولة، صدمة سياسية (انقلاب المرسلين ضد الاستعمار، حروب أهليّة)، أو ببساطة أكثر ممارسة التحويل في بيئة ثقافية مختلفة كلّياً. والمشاكلة يمكن أن تكون طوعية وبَيِّنة، مثلاً في قيام اليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة، حيث كان على المهاجرين اليهود أن يكوّنوا بأنفسهم يهودية بمعايير أميركية. ويمكن أن تحصل في أُفق «تحرّري» أو على العكس «أصولوي»، لأن الأصولوية، ويجب الإلحاح على هذه المسألة أيضاً، يمكن أن تكون أيضاً تجسيداً للحداثة عبر فقدان الهوية الثقافية: تلك حالة السلفية في الهجرة.

إن المشاكلة، وإن كانت مَعيشة كعُنف، تحدث بناء على مقياس مقبولية مُتفاوَض عليها إلى هذا الحدّ أو ذاك. وما يبدو وحشياً (القطْع) أو غريباً (حجاب المسلمات، عِمامة السيخي وخِنجره) هو إما مرفوض فوراً، أو مُتفاوَض عليه، أو مُكيَّف (مسموح لرجال الشرطة السيخ في بريطانيا العظمى أن يحتفظوا بعمائمهم). وفي ما يتعدّى العلامات المرئية للديني، تهدف المشاكلة على وجه الدقّة إلى فهم الأديان في المتشابِه بدل المتنافِر. بَيد أن هذا التوافق يمكن أن يؤدي إلى ظهور «جبهة دينية» تدافع عن قِيَم محافظة (معارضة المثليين في القدس) كما يستتبع تمجيداً لـ «الاختلاف الصغير» مُتساوقاً مع إظهارية علامة الانتماء البيِّنة (حجاب، قَلَنْسُوَة، صليب).

والمشاكلة تتبع من باب أوْلى سيرورة حوارية، ترمي إلى تحديد ضبط تناسق حركة في التفاعل، وتوافق نسبي على مَلْمَح الأديان في المجال العام. وضبط تناسُق الحركة الذي كان حتى الآن علامة تثقُّف الديني أصبح، في العَوْلَمة، سيرورة مستقلة غايتها تمويه فقدان الهويّة الثقافية وتقديم معايير تساكن واضحة، تقرّها المحاكم والمشترع أكثر فأكثر. غير أن هذه السيرورة لا يمكن أن تحصل إلا انطلاقاً من جدل ديني خالص، أي قائم على اللاهوت والعقيدة. في الواقع لا تتعلق مقبولية دين ما بالعقيدة. وهي تترك وجود أنظمة معيارية نوعية (غذائية على سبيل المثال) مفتوحاً. والمعايير يمكنها فعلاً أن تختلف، لكن ينبغي أن

تكون مفهومة في فضاء مشترك من المعاني. فأن يقول أحدهم: «أنا لا آكل لحم خنزير» لا يأتي بغيرية جذرية، لكن يمكن أن تُقال في سياق تكون فيه الفكرة القائلة بأن الاختيارات الغذائية يمكن أن تتنوّع تبعاً للأفراد مقبولة. في المقابل، يبدو القول «أنا لا أشرب الكرونبرغ» رفضاً لأُلْفَة في إطار مجتمعات صغيرة حيث يُنظر إلى استهلاك الكحول كطقس اجتماعي[١].

إن الغيرية قد تكون هنا الغرابة بمعنى الوحشية، والأشياء الغريبة (عجيبة بالإنكليزية)، والشطط أو غير المعقول. ونعني بالحوار سيرورة يؤول فيها مزيج المجابهة والحوار إلى خلق توازن جديد توافقي نسبياً، لأن الفاعلين، البعيدين عن الدفاع عن أنظمة مغلقة ومصمَّمة سلفاً، يعيدون صياغة موقفهم الخاص في السجال مع الآخر. والحدّ الأدنى من التوافق يتهيّأ بعيداً من مواقف المبدأ والمنطلَق لكل فاعل؛ من ذلك مثلاً أن إعادة تعريف الشريعة كنظام قِيَم اختيارية تسمح للمسلم بأن يتصوّر أنه لا يزال في إطار القانون القرآني وللعلماني بأن يعتبر أن العقوبات غير المقبولة (الحدود) مُحالة على منطقة الغموض وعدم التعيين، لكن لا ريب في أن تسوية كهذه غير واردة في الأنظمة العقائدية المغلقة. ثم إن العداء المنهجي حيال الحجاب الإسلامي في الأوساط العلمانية الفرنسية يستبعد إمكانية أية تسوية. وعلى نحو مثير للاهتمام كانت المحاكم هي التي تمضي شيئاً فشيئاً، عبر قرارات عدّة، لا في تحديد تسوية بل تُوازِن بين الحق في ارتداء الحجاب ورفْض رؤية حجاب في المجال العام. المثال الأول هو رفض المحاكم، في غضون التسعينيات من القرن الماضي، أن تبتّ في أن الحجاب ممنوع من حيث المبدأ في المدرسة، ما يرمي بالكرة مجدّداً إلى المشترع، ولهذا أنشئت لجنة ستازي وقانون العام ٢٠٠٤. بعد ذلك راحت المحاكم تحدّد في أي

---

(١) ولا سيما الحوادث التي وقعت بين طاقم حاملة الطائرات الفرنسية شارل ديغول، حيث ١٠٪ من الملاك من أصل مسلم، موزعين بين تقنيين رفيعي المستوى ومستخدمين غير مهرة
Christophe Bertossi, Catherine Withol de wenden, Les Couleurs du drapeau: L'armée Française face aux discriminations, Paris, Robert Laffont, 2007.

إطار يمكن ارتداء الحجاب: في مكان العمل، إذا لم تكن المرأة المعنية على اتصال مباشر مع الزبائن، وإذا لم تكن قد أُبلِغت في لحظة تشغيلها بقيود تتعلق باللباس ولا بوجود لاعتبارات أمنية (قرار محكمة الاستئناف في باريس في ١٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣)، وفي الأماكن العامة، بما فيها الفنادق والنُّزل الريفية (إدانة السيدة تروشلوت، في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، لإلغائها حجز غرفة لنزيلة ترتدي الحجاب في الأماكن المشتركة لنُزلها الريفي)[١].

في الواقع، وكما تُبيِّن جميعُ الدراسات المكرّسة لهذا الموضوع، تتجنَّب المحاكم الفرنسية أن تطبِّق تطبيقاً عقائدياً مبدأ اللائيكية وتبذل قُصارى جهدها، إن لم تجد تسوية، لكي تجد توازناً معقولاً في النزاعات التي تتضمّن معايير دينية لا تعترف بها الجمهورية، سواء أكان المقصود ارتداء الحجاب، أم الغيت Guet (إذن الزواج ثانية المعطى من الزوج في القانون اليهودي) أو عقود عمل تتضمّن احترام المعايير أو المعتقدات الدينية، أو الدفن، أو إبطال زواج، إلخ. هل يجوز فصل مُعلِّمة في مدرسة دينية كاثوليكية لأنها طُلِّقت؟ أو هل يمكن صرف مقدّم للذبائح في مذبح طقسي يهودي لغياب غير مُبرَّر، بينما كان يحترم عيداً دينياً[٢]؟. إن المحاكم تمضي في مسار حواريّ لخلق فضاء للمصالحة، وليس في سبيل فرض معيار مجرّد لللائيكية.

والحال أن ثمّة تفاوتاً بين مفردات الحوار وممارسة المجابهة/ الاندماج. يُظَنّ أن الجدال يدور على أفكار في حين أن فِعل النقاش، أي التفاعل، هو الذي يقيم شروط المشاكلة. ثم إن المشاكلة تحدث قبل التفكير فيها، ما يُفسِّر التأخّر الدائم

---

(١) سوف نجد تحليلاً منطقياً ومنصفاً لـ «مشاكلة» الديني بالطرق القانونية، يخص حالات معيّنة (إبطال زواج لعدم بكارة الزوجة، تحريق أو دفن جثمان شخص يُفترض أنه مسلم، إلخ). على الموقع http://www.maitre - eolas. fr.

(٢) Francis Messner, Pierre - Henri Prélot, *Traité du droit français des religions*, Litec, 2003, et Vincente Fortier, *Le juge, gardien du pluralisme confessionnel* (texte mis en ligne par L'UMR 5815 - IRETIJ, Université de Montpellier 1) et *justice, religions et croyances*, Paris, Editions du CNRS, 2000.

القائم بين الأفكار والحقيقة (لا يزال الجدل دائراً بصدد اندماج المسلمين، بينما هو مُنْجَز، لكنه يسفر عن نتائج غير متوقّعة دائماً). ثم إن مضمون الجدل العام عقائدي ولاهوتي: هل الإسلام ملائم للقِيم الغربية؟ هل الثقافة الكونفوشيوسية للصين وسنغافورة موافقة للديموقراطية؟ ومفهوم الدولة الديموقراطية الحديثة أهو مرتبط ارتباطاً لا فكاك منه بتاريخ المسيحية؟ إلخ. على ذلك تنبني كل مقولة صراع/ حوار الحضارات. ومن نافل القول إن هذه الجدالات لا يمكن أن تأتي بشيء يساعد على قيام سياسة حقيقية: كما كان يقول نيكولا ساركوزي، عندما كان وزيراً للداخلية، رداً على الخبيرة بإحصاء الشعوب ميشال تريبلا، إذا ما وصلنا إلى الاستنتاج أن الإسلام لا يتلاءم مع الديموقراطية، ما العمل بشأن ملايين المسلمين من المواطنين الفرنسيين[(١)]؟

إن حالة لجنة ستازي، التي تناولتها ناديا مرزوقي في أطروحتها، منيرة: غيرَ معنية بمقابلة خطابات سياسية وعقائدية كانت قد تكوّنت، انصرفت اللجنة إلى البحث عن تسوية انطلاقاً من المقارنة بين خطابات، وسِيَر حياة، ومواقف فاعلين، ونُتف من المعاينة؛ لم يكن المقصود إذاً إنشاء معرفة علمية جديدة، أو نظرية تقول الحقيقة وتسمح للسياسي بالتصرّف على أُسُس علمية، لأن المعاينة لا يمكنها أن تخلق دينامية مشاكلة: إنها تدّعي تسجيل وقائع وميول، لكنها لا تقبل أن تكون طرفاً معنيّاً في سيرورة بناء الوقائع[(٢)]. والحق أن اللجنة، ككل فاعل

---

(١) مداخلة نيكولا ساركوزي أمام لجنة ستازي.

Cf. La thèse de Nadia Marzouki, *La Construction de L'islam comme objet de recherche en sciences sociales et de L'expertise publique en France et aux États - Unis, Fondation nationale des Sciences politiques, 2008.*

(أطروحة ناديا مرزوقي: بناء الإسلام كموضوع بحث في العلوم الاجتماعية والمعاينة العامة في فرنسا والولايات المتحدة).

(٢) من دون الدخول في الجدل الذي أثارته مجلة أسبري في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، نشير إلى أن المأخذ المسجّل على المعاينة، من أنها تبني أشياء مثل الإسلاموية، يتجاهل بالضبط أن المعاينة هي أيضاً طرف قابض في الصورة التي يكوّنها الفاعلون عن هويتهم.

سياسي، كانت مكلّفة بخلق دينامية، وليس ملاحظة ما إذا كانت شروط إمكانية تلك الدينامية مُثبتة علمياً ومن قبل[1]. هكذا تكوَّن نوع من «حكمة الحكومة»، وما كان ذلك لتحديد سياسة معيّنة (معلوم أن واحداً من المقترحات التي قدّمتها اللجنة قد وضِع قَيْد التنفيذ: وهو منع العلامات الدينية في المدرسة) بقدر ما كان، بالضبط، رغبة في الاندراج في الإطار المثالي والطوعيّ لقيام توافق (لهذا كانت الضغوظ الودّية التي مورست على العضو الوحيد في الفريق الذي لم يُصدّق على التقرير، جان بوبَروا: لم يؤخذ عليه التفكير على نحو مخالف للآخرين، بل كَسْر دينامية التوافق).

والحال أن مضمون الجدل متغيّر حتماً بحسب الثقافات السياسية: تعدُّدية ثقافية في بريطانيا العظمى وكندا، لائيكية عقائدية في فرنسا، فصل بين الكنيسة والدولة ممتزج بوجود دائم في كل مكان للتديُّن في الأماكن العامة في الولايات المتحدة، إلخ. هناك إذاً إعادة صياغة متبادلة للديني وللمكان العام الذي يندرج فيه: لا يتعلّق الأمر لا بإكراه مفروض على الدين «الجديد»، ولا بتخريب للمجتمع بواسطة ذلك الدين. ويلعب الزمن دوراً مهماً: عرفت اليهودية والكاثوليكية توتّرات أثناء حلولهما في الولايات المتحدة، لكنهما اندرجتا في المشهد الأميركي في مدة من الزمن تزيد عن قرن، بينما حصلت مشاكلة الإسلام، لأسباب مختلفة (بما فيها ١١ أيلول/ سبتمبر)، على عجل.

لو أخذنا ثلاث حالات تاريخية هي: خروج اليهودية من المعازل (الغيتوات) الأوروبية، والحلول الكاثوليكي في الولايات المتحدة، واندماج المسلمين في أوروبا، لرأينا أن الشروط تتشابه. والخطأ عند الكلام على اندماج المسلمين هو مقارنتهم بالمهاجرين الذين سبقوهم (إيطاليين، بولونيين)، لأن مسألة الدين لا تطرح نفسها. والمقارنة الحقيقية إنما تكون بين الأديان التي تحدّد نفسها بهذه الصفة ـ اليهودية، والكاثوليكية، والإسلام.

---

(١) N. Marzouki, op.cit.

في الحالات الثلاث يحضر في السوق دين «جديد» نتيجة حضور جماعة عرقيّة محدّدة وتطلب الاعتراف بها في الفضاء العام أُسوة بالآخرين. وهو دين «جديد» لأنه جاء متأخراً إلى هذا الفضاء العام (وإن كان حضوره الإقليمي أقدم، في شكل غيتوات اليهود في أوروبا على سبيل المثال) ولأن الثقافة المهيمنة مقترنة بدين معيَّن (البروتستانتية في الولايات المتحدة، والمسيحية عموماً في أوروبا). وفي الحالات الثلاث توجد في الوقت نفسه ريبة من قِبل مجتمع الاستقبال وإرادة اندماج من جانب قسم على الأقل من الطائفة الدينية. هناك إذاً ضغط وطلب في آن واحد. وعلى حدّ تعبير دبوره لبيستاد: «في غضون عقدين من الزمن على الأقل بعد الحرب العالمية الثانية، غالباً ما قام اليهود الأميركيون لا شعورياً ببناء مؤسساتهم التربوية، والجماعية والدينية، وكذلك بناء حياتهم الخاصة، بحيث يتم استنساخ العالم المسيحي الذي يعيشون فيه [. . .] كان الأهالي اليهود يتطلّعون فعلاً إلى رؤية أولادهم يحتفظون بهويّة يهودية، بيد أن كثافة تلك الهويّة وطبيعتها وجوهرها كانت قد تكوّنت من جديد وتغيّرت بنيتها الإدراكية [. . .] وكانوا يتجنبّون التصرّفات التي يعتقد اليهود أنها قد تبدو غريبة في أعين الجيران غير اليهود»(1). هذه المشاكلة الذاتية تجد ترجمتها في الحركتين الإصلاحيتين الأميركيتين الكبيرتين: اليهود الملقبين بـ «المحافظين»، وهم في الواقع إصلاحيون (يستندون إلى الشريعة، لكنهم يقبلون الاختلاطية، ونقل اليهودانية عن طريق البشر، والتحوّل إلى الديانة اليهودية، وانتهوا إلى الاعتراف بسيامة نساء حاخامات)، و «المصلحين»، المتحرّرين إلى أقصى حدّ (يرفضون الشريعة باعتبارها باليةً لصالح الروح، ومتسامحون حيال الجنسية المثلية»).

إن الكنيسة الكاثوليكية الأميركية، التي أرساها مع ذلك الإنكليز في القرن السابع عشر، سرعان ما أصبحت كنيسة «عِرْقيّة»، أي غير إنكليزية، ولسوف تبقى

(1) Deborah E. Lipstadt, «From noblesse oblige to personal redemption: the changing profile and agenda of american jewish leaders», *Modern judaism*, 1984, P. 296.

كذلك مدة طويلة؛ وهي تعرِّف نفسها ابتداء من النصف الأول من القرن التاسع عشر باعتبارها كنيسة المهاجرين الجُدد ـ إيرلنديين، وإيطاليين، فبولونيين وأخيراً لاتينيون. وقدّمت في البدء عرابين ولاء سياسي للنظام الأميركي، مع الدفاع عن خصوصيتها في الوقت عينه. وقد أيّد مطران شارلستون، جون أنغلاند، في عريضة موجهة إلى الكونغرس عام ١٨٢٦، الفصل بين الكنيسة والدولة، والتفريق بين مواطنين ومؤمنين(١).

والحال أن لائحة الأضاليل التي نشرها البابا في عام ١٨٦٤ ترفض رفضاً قاطعاً الفصل بين الكنيسة والدولة. ومع ذلك فالمطران ليس «تقدُّمياً» بل العكس: فالفصل في نظره هو الوسيلة الفُضلى لحماية رعاياه من الثقافة البروتستانتية المحيطة. وللسبب نفسه عارض المطارنة الأميركيون الصلاة في المدارس وإبراز مراجع مسيحية في الحياة العامة(٢): إنهم لا يريدون «ديناً مدنياً» يظهر وكأنه مسيحية الحدّ الأدنى، وأصغر جامع مشترك لسائر الكنائس والمسمّيات، لأن ذلك من البروتستانتية في نظرهم. وتجد الكنيسة فائدة أخرى في الفصل: فإنها تُعامَل عندئذ على قدم المساواة مع البروتستانتية. ويتفق عَرضاً أن علماء الجزائر في الحِقبة الاستعمارية فكرّوا بالطريقة عَينها عندما طالبوا بأن تستفيد الجزائر من قانون العام ١٩٠٥، وهو ما لم يُعطَ لهم.

غير أن المؤمنين الكاثوليك في أميركا استبطنوا تدريجياً هذا الفصل وعلى ذلك عاشوا إيمانهم كقضية خاصة، «مُتَبرتسين» [متشبّهين بالبروتستانت] على أي حال. وظهر في نهاية القرن التاسع عشر تيار عُرِف بالتيار «المتأمرك» يرى أن التكيُّف مع القِيَم الأميركية ليس من قبيل الانتهازية فحسب بل هو مثل أعلى في ذاته، وكان لهذا التيار مؤيدون حتى بين أصحاب المراتب الكهنوتية العليا:

---

(١) Frank Saunders. jr. et George. A. Rogers, «Bishop John England of Charleston: Catholic spokesman and southern intellectual, 1820 - 1842», *Journal of the Early Republic*, vol. 13, n° 3, automne, 1993.

(٢) José Casanova, Public Religion in the Modern World, Chicago, University of Chicago Press, 1994, P. 182.

فالفصل بين الكنيسة والدولة، وهو أبعد من أن يكون أهون الشرور، إنما يُعتبر أمراً إيجابياً، ويرغب اللائيكيون في القيام بدور أكبر. وكما قال ستورش بصدد الكاردينال إيرلاند: «ابتداء من عام ١٨٩٩[. . .] كان يزداد اقتناعاً بأن الكاثوليك الأميركيين كانت لديهم المهمة الخاصة، والواجب الفريد المتعيِّن بأن يُثبتوا للعالم أن الحرية الديموقراطية كانت على تناغُم مع تعاليم الكنيسة الكاثوليكية»[١]. وقد استوعب الكاثوليك الأميركيون الثقافة السياسية الأميركية ووجدوا أنفسهم في سياق ضبط تناسق الحركة نفسه مع البروتستانت.

في عام ١٨٩٩ أدان البابا ليون الثالث عشر «التأمْرُكيّة»، ثم أدان الحداثويين في عام ١٩٠٧. وما يقوم عليه الرهان في هذا الجدل يتجاوز الاحترام البسيط للخصوصيات المحلية (كما في الغاليكانية): إن مسألة البُعد العالمي والإيجابي للقِيَم الأميركية هي التي تطغى؛ والحال أن هذه القِيَم مثبتة في ثقافة بروتستانتية. وتجدر الإشارة إلى مذكرة تُدووِلت في روما آنذاك لتشجيع المهاجرين الكاثوليك في الولايات المتحدة على البقاء في إطار كنائسهم الوطنية الأصلية (مع استخدام شعائر الأصل ولغاته)[٢]. وهذا على وجه الدقة ما ستفعله السلطات المدينية المغربية، والجزائرية والتركية، حيال الهجرة المسلمة في أوروبا، وبطريركية موسكو حيال الأرثوذكس الفرنسيين. ثم إن عَرْقَنَة الديني تُعتَبر في نظر السلطات الكنسية المحافظة بمثابة أداة للحفاظ على العلاقة بين معالم دينية ومعالم ثقافية، ومن ثم البقاء في الإطار العَقديّ التقليدي. بيد أن الغلبة من نصيب العولمة دائماً، كما أن التجرُّد من الصفة العِرقية يؤدّي إلى إعادة صياغة ضبط تناسق حركات، وليس ذلك نسبةً إلى التقليد بل قياساً على البيئةِ الجديدة.

إن مشاكلة الكاثوليكية الأميركية ليست مجرّد تَبَنٍّ لإطار سياسي جديد، بل تتمخّض عن استبطان معايير ديموقراطية جديدة سوف تُطبَّق على جماعة الإيمان،

---

(١) Neil T. Storch, «John Ireland's Americanisme after 1899: The argument from History», *Church History,* t, 51, n° 4, décembre 1982, P. 434-444.

(٢) *Id.*

وهو أمر أشدّ تدميراً. غير أن «التبرتُس» لا يمسّ العقيدة: إن القُربان المقدّس، والطقس المريمي، والتعبُّد للقديسين، والاعتراف، ومبدأ البابوية، إلخ.، ليست موضع نزاع. وكان من شأن التثاقف أن يعني التحوُّل، أو الانفصال عن روما، لكن الحالة غير ذلك. في المقابل، تتغلغل التقنيات الثقافية الأميركية الحديثة، القائمة على استقلال الفرد وتقييمه كغاية في ذاته، في تديُّن المؤمنين غير البروتستانت (كاثوليك، يهود، أو مسلمين). إن النسويّة والروح الديموقراطية (لا يُقبَل مبدأ السلطة بلا تَبصُّر) يُغيّران حياة «الرعايا».

٢ ـ المشاكلة الذاتية

لكن من أين يأتي «شكل» الديني هذا؟ وإلى أيّ حدّ تقتبس الدول عن الإناسة المهيمنة لتعريف الديني؟ من المعلوم أن علماء الإناسة غالباً ما كانوا متهمين بفرض المقولات الغربية على أنظمة اعتقاد مُتنافرةٍ جدّاً. ويُعتبر بناء الهندوسية مثالاً تقليدياً على ذلك. «إن مفهوم الدين الهندوسي، في رأيي، كان قد صيغ في البدء من قِبَل المستشرقين الغربيين على أساس التصوّر اليهودي ـ المسيحي لما يمكن أن يكوِّن ديناً»، كتب ريتشارد كينغ[1]. وسبق لنا أن تطرّقنا إلى هذا الجدل المتواتر، ولا سيّما بصدد انتقاد طلال أسد لكليفورد غريتز.

غير أن إعادة بناء الأديان وفقاً لمقاس «غربي»، كما ذكرنا آنفاً، استعادتها في الواقع الدول الناجمة عن حركات الاستقلال، وذلك بالضبط لأن مجانسة الديني هذه تسمح بإدارة سياسية فُضلى للديني. وتُتيح خصوصاً استخدام الدين كأداة مجانسة لصالح مشروع وطني. وعلى ذلك فالمفارقة هي أن المشاكلة، على هيئة «تغريب»، تحصل في سياق مشروع إقليمي ووطني تماماً كما تحصل في الشكل المُعدّ للتصدير. ونتيجة لذلك فانطلاقاً من مشروعين متضادّين (الانتقال إلى التصدير، والتجذُّر في الوطنيّ) ينتهي الأمر إلى سيرورة واحدة. يندرج ذلك في

(١) Richard King, «Orientalism and the Modern Myth of «Hinduism»», *Numen*, t. 46, n° 2, 1999, P. 146-185.

اتجاه الشرح الذي قدّمته في كتابي الإسلام المعَوْلَم: ليست الهجرة أو إزالة الصفة الإقليمية في ذاتيهما هما اللذين يُغيّران النماذج الدينية. كذلك تحدث التغيُّرات (في التديُّن، والشكل أو المقاس، إلخ.) في بيئتها، إما في سياق مشروع وطني صريح، أو كبناء عفوي لهويّة جديدة في ظروف هجرة.

كمشروع وطني، كنا قد ذكرنا حالة الهندوسية المعاد بناؤها من قِبَل الحزب القومي ب.ج.ب. في سريلانكا كانت البوذية موضوع المشاكلة، ولا سيما تحت تأثير إنكليزي متحوّل، يُدعى هنري ستيل أولكوت (١٨٣٢-١٩٠٧). فمن جهة، كان القصد مقاومة المرسلين المسيحيين، لكن، من جهة ثانية، أُخِذت منهم الأدوات المفهومية والمؤسَّسِيّة لجعل البوذية ديناً من الطراز نفسه. ويدور الجدل بين المختصين على معرفة إلى أي حدّ يمكن الحديث عن تبرتُس. ويرى أوبَيسكر أن الأمر يتعلّق بمفعول تخلُّقيّة وإيجاد نموذج ويبَريّ للبروتستانتية(١). ويذهب سْتَفَن بروتيرو إلى أن التماثُل ليس لاهوتياً: ليست الرؤية الكالفِنية إلى الله هي التي تُبَنْيِنُ هذا الإصلاح البوذي؛ ويرى فيها بالحريّ شكلاً من «التوليد» أي التهجين(٢).

لم أقم بتحقيق ميداني في سريلانكا، لكن يبدو لي واضحاً أنْ ليس المقصود، هنا ولا في موضع آخر، تبنيّ نموذج لاهوتيّ خارجي، ولا تثاقُف، بل مُشاكلة، إذ يُصار إلى اتّخاذ شكل دين غربيّ (التعالي الإلهيّ)، ولا سيما تحديد الإيمان كأخلاق. والإحالة على ماكس ويبَر ذات دلالة هنا، لا لأن ويبر نَبش الجذور الفكرية «الحقيقية» للبروتستانتية، بل لأنه في بنائه نموذج الأخلاق البروتستانتي أسهم هو نفسه في مشاكلة البروتستانتية، جاعلاً منها نموذجاً للتصدير. وما يبعث على مزيد الانبهار رؤية بوذيين وإسلامويين سابقين يُعظّمون

---

(١) Richard Gombrich, Gananath Obeyesekere, Buddhism Transformed: *Religious Change in Sri lanka,* Motilal Banarsidass, 1999.

(٢) Stephen Prothero, «Henry Steel Olcott and perotestant buddhism», *Journal of the American Academy of Religion,* 63. 2, 1996, P. 281-302.

فضائل الأخلاق البروتستانتية، من دون أن يقرأوا لا الكتاب المقدّس ولا كالفِن، مكتفين بقراءة. . . ماكس ويبر وحده. وبدل الحديث عن تأثير بروتستانتي على الإسلام والبوذية يمكن الكلام هنا على ضبط تناسق حركات مشترك، مُشَرْعَن لا بالنصوص البروتستانتية بقدر ما يكتسب مشروعيته من الروابط التي أقامها العالِم ويبر مع الرأسمالية. وفي الواقع أن ويبر في تعريفه لـ «علم أخلاق بروتستانتي» كان أقلّ عناية بكتابة تاريخ منه بصياغة مشاكله للبروتستانتية بُغية تصديرها في إطار العولمة الرأسمالية. تلك الأخلاق البروتستانتية بات بإمكانها من الآن فصاعداً أن تُتَبَنَّى من قِبل بوذيي سوكا غاكّيه في اليابان كما يمكن أن يتبنّاها إسلامويو موزياد في تركيا، لأنها لا تجبرهم على نَقْض أقوالهم، والتجرُّد من ثقافتهم، لكنها تسمح لهم في الوقت نفسه بالدفاع عن حداثة تمتلك براءة مستمدّة من الإحالة على البروتستانتية وأصالةً مضمونة بمراجعها اللاهوتية الخاصة. وبكلمة، فإن ما ينتصر هنا ليس البروتستانتية (لأن فلسفة الأخلاق هذه تُسهم في نموّ ما بعد الإسلاموية وفي البوذية الجديدة) بقدر ما هو. . . الرأسمالية.

٣ ـ عندما تعرّف الدولةُ العلمانية الدينيَّ

إن أول عنصر من عناصر المشاكلة وتوحيد النمط هو على وجه الدقة الانتماء أو عدمه إلى فئة «الدين». والسيرورة هنا ثُنائية: فالاعتراف بهذا الانتماء ميزة معتبرة: فهو براءة مشروعية في المقام الأول، كما أنه ضمان للممارسة الحرة، وهو أخيراً وسيلة للإفادة من المزايا الممنوحة للأديان. وتختلف هذه المزايا اختلافاً كبيراً من بلد إلى آخر: يمكنها بكل بساطة أن تؤول إلى حق الممارسة بحرية، خصوصاً عندما تفترض الممارسة تصرّفات على قطيعة مع المعايير الثقافية والقانونية المكتنِفة (خَمْر القدّاس في إيران، والذبح الحلال في بريطانيا العظمى). وغالباً ما تكون المزايا في الغرب ضريبية (إعفاء من الضريبة على الأرباح، لا بل الحصول على اقتطاع ضريبي بواسطة الدولة، كما في ألمانيا أو

إسبانيا). كذلك تصلح للحصول على استثناءات أو خروج عن القوانين (للذبح الشعائري، مثلاً). ولا سيما أن النزاعات تدفع المحاكم إلى بتّ وتحديد ما يمكن أن يستند إلى اسم الدين: إن شهود يَهْوَه في فرنسا، والويكانيين في الولايات المتحدة، يدينون للمحاكم بالاعتراف بهم كأتباع دينَيْن. لكنّ لهذا الاعتراف وجهاً سلبياً أيضاً: إذ يمكنه أن يحمل الدين المعنيّ على التخلّي عن بعض السِّمات الخاصة به، أو يحرم نفسه منها.

في فرنسا، ثمة مسألة مركزية متعلّقة بتعريف الديني تستند إلى الفرق بين بدعة ودين. رسمياً لا يقوم التمييز على أي أساس شرعي، لكنه يلعب دوراً كبيراً في الجدل السياسي. ويُظهر تشكيل البرلمان للجنة التي تحمل اسم ميفيلود Miviludes (اللجنة البيْوْزارية للتَّيَقُّظ ومكافحة الانحرافات الطائفية) أن المطلوب إيجاد تمييز واضح ودقيق. والحال أن المحاكم لا تلتفت إلى هذا الأمر إذ إن مبدأ اللائيكيّة نفسه يمنع على وجه الدقة الدولة من تحديد ما يقع عليه مُسمّى الدين. وكان مجلس الدولة قد وافق على ألاّ يدفع شهود يهوه ضرائب على الأرباح، ما يؤول تلقائياً إلى الاعتراف بهم كدين. وعلى ذلك فليست الممارسة ولا المعتقدات هي التي تجعل من دين ديناً بل المقولة القانونية المستخدمة لوصف وضعها الضريبي.

في الولايات المتحدة، يتم اللجوء إلى المحاكم على نحو أكثر منهجية وانتظاماً، والنظام القضائي، تحت إشراف المحكمة العليا، هو أداة المشاكلة حقاً. في عام ١٩٦١ استنَّت بلدية بوكاراتون في ولاية فلوريدا قانوناً يمنع إقامة منشآت فوق قبور المدافن البلدية. ولما لاحظت في عام ١٩٩٧ أن ثمة مسلاّت وتماثيل أو أقبية أقيمت بمرور الزمن على كثير من القبور أمرت بإزالتها. فكان أن تقدّم عدد من العائلات، اليهودية والكاثوليكية أساساً، بشكاوى أمام القضاء بحجة الإضرار بممارساتهم الدينية (مستندين إلى قانون أقرته الولاية في عام ١٩٩٨ ويقضي بمنع السلطات من «إزعاج أيّ إنسان على نحو جوهري في القيام بممارسته الدينية»). وعلى ذلك قامت الدعوى على معرفة ما إذا كان نَصْبُ

مِسلاّت يشكل جزءاً من الممارسة الدينية. وقد خلصت المحكمة إلى التمييز بين التقليد السامي لدين ما (أي اللاهوت) وتقليد صغير يشتمل على تديُّن، وفولكلور، وعادات، ومعتقدات، أي الثقافة اختصاراً: تلك رؤية بروتستانتية للعلاقة ثقافة ـ دين. والمحكمة تفرض على الكاثوليك واليهود تعريفاً بروتستانتياً لما هو دين، نتيجته الفصل البيِّن بين معالم ثقافية، تُعدّ غير أساسية، ومعالم دينية(١).

من دون التطرُّق إلى الجدل اللاهوتي، يتمُّ مواربةً إنتاج شكل لاهوتي موحَّد النمط سوف يُطبَّق على كل ما يزعُم أنه دين. وبهذا المعنى يمكن الكلام على «تَبرْتُس» تصنعه العَوْلمة.

لكنْ، بخلاف ذلك، هناك «أديان»، لا تدخل في الإطار اللاهوتي للأديان الكبرى المُنزَلة، معترف بها كأديان باسم مبدأ المساواة وتُسهم في جعل هذا التنصير للديني شكلاً فارغاً، يُطبَّق على الكل أو يكاد، ويذيب بالتالي خصوصية المسيحية. ويُعَدّ الاعتراف بالويكانيين في الولايات المتحدة حالة نموذجية. فالويكا دين وثنيّ جديد، مستوحى من الدرويدية(*)، والشامانية(**)، ومن عالم الساحرات، ظهر في الخمسينيات من القرن العشرين، لكنه يطمح كذلك أن يكون فلسفة. وهو في هذه الحالة لا يسعى بالضرورة إلى أن يتم الاعتراف به كدين، بَيد أنه مَسوق إلى ذلك بحُكم المنطق المؤسَّسيّ. يتعلّق الأمر هنا أيضاً بمقبرة، لكنها مقبرة عسكرية. وذلك أن أرملة الرقيب باتريك ستوارت، المقتول في العراق عام ٢٠٠٥، أرادت أن تضع رمزاً ويكانياً على قبره، لكن وزارة الدفاع أبلغتها أنها لا تعترف إلا بلائحة تضم ثمانية وثلاثين رمزاً دينياً (أشكال الصليب كافة، والهلال، ونجمة داود، والعجَلة البوذية، والملاك المورموني، والنجمة

(١) Winnifred Fallers Sullivan, *The impossibility of Religious Freedom*, Princeton, Prinston University Press, 2007. كانت سوليفان خبيرة ذكرها المشتكون أثناء الدعوى.

(*) Druidisme: الكهانة الغالية، دين الغاليين القدماء. (المترجم)

(**) Chamanisme: عبادة الطبيعة والقوى الخفيّة في آسيا الوسطى. (المترجم)

البهائية ذات الشُّعَب التسع و. . . وذَرَّة المُلْحِدين!)، ولكن من غير نجمة الويكانيين الخماسية الشُّعب. غير أن الأرملة ربحت الدعوى في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦[١].

هنا أيضاً لم تُطرح قط مسألة «المضمون». فالدين شَكْل. لكن لا يمكن طبعاً تمرير كل شيء باسم الدين: كان فريق من طلبة جامعة جورج تاون قد استأجروا منزلاً في حيٍّ راقٍ حيث يُمنع السكن لأكثر من خمسة أشخاص معاً، ما عدا الطوائف الدينية، فعمدوا والحالة هذه إلى اختراع طائفة مماثلة[*] وطلبوا الاعتراف بهم كأبرشية، علماً بأن عبادتهم حُدِّدت أساساً بإراقة الخمر. وقد صدر الحكم برفض دعواهم، ولكن بعد سنة من المُقاضاة: ففي الولايات المتحدة لا مُزاح مع الديني، ولا مع أسعار العقارات[٢]. وقد ابتُكرت بعض «الأديان» بتأثير التناظر المحض: إذا كان للآخرين دين فلِمَ لا يكون لي دين أنا أيضاً؟ هكذا أوجد فريق من السود الأميركيين في ستينيات القرن الماضي مذهبهم المسمّى «كوانزا»، محدّدين طبيعته كـ «عِبادة»، مع رموزه، وشعائره، وأيام عُطله، وبطاقات المعايدة والتمنيات التي تجاور بطاقات التهنئة بعيد الميلاد والهانوكا على مباسط القرطاسية. وفي كل عام يوجّه رئيس الولايات المتحدة رسالة إلى الطائفة[٣].

إن مشاكلة الديني هذه في الولايات المتحدة مُعدَّة للتصدير. فقد أنشأت وزارة الخارجية مكتب مراقبة الحرية الدينية في العالم، عقِب تصويت الكونغرس

---

(١) Slain Nevada Soldier at last wiccan plaque, *Washington Post* du 4 décembre 2006, P. A17.

(*) سمّوها: The Apostles of O'Neil.

(٢) Michelle Bronstein, «For Georgetown «apostles», a rowhouse rebellion. Religious immunity to Zoning laws cited», *Washington Post* du 11 Novembre 2006, P. A01.

(٣) Afi-Odelia, E. Scruggs, «Kwanzaa's lights go dim», *Washington Post* du 30 décembre 2007, P. B04.

على قانون الحرية الدينية في عام ١٩٩٨. إن أثر المشاكلة واضح: فهذا المكتب يدأب على اتهام فرنسا بعدم اعتبار الكنيسة السينتولوجية(*) ديناً، ولا يعترف بفئة «البِدَع». يقوم هنا مَسْعَى لخلق معيار قانون دولي قد يفرض نفسه على الدول الأخرى.

٤ ـ مُشاكلة بواسطة المؤسَّسة

أ) من الرَّعِيَّة إلى الأبرشيَّة

تنزع الأديان إذاً إلى تبنيّ الطراز المهيمن، وهو في الحالة هذه «الأبرشية»، أي الجمعية المحليّة المكوَّنة من أفراد بغية ممارسة العبادة، التي تحصل بفضل الموافقات أكثر منها بناء على مبدأ الأقلمة: تجري العبادة في بناء مُعيَّن، تحت إشراف «مُقيم للشعائر» (أياً تكن كيفية تسميته). وتتّسع «دار العبادة» على نحو متزايد لنشاطات ملحقة، اجتماعية وثقافية. وبمُكْنَة الجماعات الدينية أن تنظم فيها إزجاء خدمات، وإقامة احتفالات، وعقد اجتماعات؛ وقد يتطلب الأمر إحياء حفلات ساهرة، ومآدب، ونشاطات جماعيّة تستهدف مختلف الفئات العُمْريّة، ولكنها تشتمل أيضاً في معظم الأحيان على ممارسات زواجية (تُدبَّر الأمور بحيث يلتقي الشبّان في إطار طائفتهم الدينية). وتتعدّى الوظيفةُ الاجتماعية بكثير ما كان مألوفاً في مكان عبادة تقليدي، ولا سيّما أن فك الاقتران بين المَعْلَم الثقافي والمعلم الديني يجعل الممارسات الاجتماعية العادية، مثل البحث عن زوج، بلا ركيزة ثقافية واجتماعية ويتعيَّن أن تؤخذ على عاتق الديني، إذا ما أُريد للشبّان أن يتزوجوا في إطار طائفتهم الدينية. تلك على سبيل المثال مسألة متواترة لدى اليهود الأرثوذكس: كيف يُحثّ الشبّان على الزواج من شركائهم في الدين؟ بالحفاظ على الطابع الاجتماعي داخل الجماعة، طبعاً. لكن ما العمل عندما لا

(*) Scientologie: حركة دينية علماوية تؤكد على دور الروح أو طاقة الحياة في الكون المادي. (المترجم)

يعود ثمة أَقْلَمة؟ كما يحدث غالباً، تتساوق مُشاكلة الجماعة الدينية مع الانغلاق على الذات. وإلى حد ما على غرار جوهر الفرد لدى ليبنيز Leibniz، تتطوّر الطائفة الدينية مع العالم، وتحمل في ذاتها تغيُّراته، لكنها مغلقة على ذاتها وتقصُر التفاعلات على الحدّ الأدنى.

إن الكشّافة المسلمة تنمو وهي التي أنشأها بادِن باول كحركة مسيحية. ثم إنها ليست نتيجة للهجرة، لأن كلاً من البعثيين العراقيين والإخوان المسلمين أنشأ تنظيماً كشفياً. لكن بالنسبة إلى البعثيين، كما الإسلاميون، كان الهدف هو التعبئة السياسية للشبّان، بينما غاية الكشفية المسلمة اليوم في فرنسا، كما في الولايات المتحدة، هي إشغال الشبّان إشغالاً سليماً. إنها مسألة عُطل ومشاكلة خارج مدرسة الشبيبة، وليست نزعة نضالية(١).

إن الممارسات الخيريّة التقليدية، مثل الصَّدَقة، تتطوّر هي أيضاً وتصبح جماعية. ويحلّ العمل الإنسانوي محل الإحسان: يتبنّى المسلمون نموذج المنظمات غير الحكومية منذ الثمانينيات من القرن العشرين، أولاً من منظور نضاليّ (مساعدة المجاهدين الأفغان) ومن ثمّ كإطار مؤسّسي للقيام بواجب ديني. لكن يتعيَّن أيضاً حضور السوق وفقاً لكيفيات حضور الآخرين. وغالباً ما يكون أحد الأهداف تحسين الصورة الذهنية عن العلامة التجارية للدين المعنيّ. ونتيجة لذلك يُمارَس الإنسانوي في ما يتعدّى وحدة الإيمان. ولتوحيد النمط تأثير في الإنسانوي. ففي فرنسا، تعرِّف النجدة الإسلامية، المنشأة في عام ١٩٩٢، نفسها كمنظمة غير حكومية إنسانوية ذات نزعة عالمية(٢). وفي الولايات المتحدة تنمو الحركة منذ ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر(٣).

(١) Neil Mac Farquhar, «Scouting helps muslims feel closer to american society», *New York Times News Service,* 2 janvier 2008.

(٢) www.secours - islamique. org.

(٣) «For decadee, Muslims were internally focused and I think September 11th accelerated the natural process of becoming more externally focused», said Ihsan Bagby, author of several studies of Muslim Worship trends in the United =

عندئذ يتم الانتقال من طراز الضغط الاجتماعي والبداهة الثقافية، حيث الممارسة مقترنة ببيئة المؤمن المباشرة (رعيّة إقليمية، مسجد الحيّ)، إلى الانضواء الطوعي في طائفة ليست إقليمية بالضرورة. هذا التأثير يتفاقم بفعل تكاثر أماكن العبادة، المناسب لا للأديان المختلفة فحسب بل لمختلف الحساسيات في كل دين. يذهب أحدهم إلى هذا المسجد أو تلك الكنيسة لإعجابه هناك بالواعظ، والأسلوب، والأفكار، لا بل الموسيقى. يتعلق الأمر إذاً بتجاوز طوائف أقلّية كلها، أو تعيش على هذا النحو. وتفترض إمكانية الخيار أن يُعبِّر المرء مجدّداً عن انتسابه، وأن يُفسِّر لماذا التحق بهذه الطائفة أو تلك: تغدو المعايير أوضح، ويقدّم «مقيمو الشعائر» الصِّيَغ الناجحة، أو على العكس يتساءلون عن زوال محبّة الرعيّة[١].

في الغرب، غالباً ما يُسبّب أثر المرآة مع الرعايا المسيحية «تنصيراً» للأشكال في جماعات دينية أخرى. هكذا اعتمدت الكُنُس اليهودية في ألمانيا آلة الأُرْغُن في غضون القرن التاسع عشر. وبات الكنيس الأميركي أشبه بالمعابد البروتستانتية[٢]. أما وصول البوذيين إلى كاليفورنيا في نهاية القرن التاسع عشر فقد وصِف بالعبارات التالية: «سُمِّيت المعابد «كنائس» والكهنة «مُحترمين». كذلك تعكس الهندسة المعمارية البيئة الجديدة للبوذية [. . .] في الداخل مقاعد ومقارئ للترتيل تخلق مناخ معبد بروتستانتي. ومن إطار مفرَّد وغير نظامي يُنتقَل إلى طقس مُبَرمج وجماعي يوم الأحد. وإلحاحاً على طقس للبالغين صباحاً، سوف يُعثر على إطار يشتمل على تأمُّل، وقراءة أو غناء نصوص بوذية، وقَسَم، وأناشيد، وبخور، والإعلان عن برامج مدرسة الأحد للأطفال، وجمعية الشبان

= States», selon Michelle Boorstein, «Charitable tradition in transition», *Washington Post* du 13 septembre 2007, P. B01.

(١) Susan Montoya, «Bantist strategy: Change church name in to attract more members», *Detroi News* du 13 janvier 1999.

(٢) Daniel J. Elazar, «The Development of the American Synagogue», *Modern judaism*, 1984.

البوذيين والكشّافة». لكنّ المؤلف يضيف فوراً: «غير أن تقديم التكيُّف الديني بعبارات بروتستانتية خادع، لأن ذلك يُقنِّع حقيقة أن الشين بوذية حافظت على كمالها»(1). تلك ملاحظة مهمة، لأنها تطرح المسألة التي سنتطرَّق إليها في ما يأتي بصدد العلاقة بين مجانسة وتحوُّل لاهوتي.

نتيجة لذلك، ففي هذا السياق الجديد تطالب النساء، اللواتي كان يمكن أن يكنّ مُستبعدات عن أماكن العبادة بدخولها، الأمر الذي أعطي لهنّ تبعاً لتموضع الطائفة على محور تحرّري إلى هذا الحدّ أو ذاك أو أصولوي إلى هذه الدرجة أو تلك. وقد فتح اليهود المصلحون والمحافظون أبواب الكُنُس أمام النساء، كما فعل كثير من المسلمين الذين يعيشون كأقلّية، ولكن غالباً ما يكون ذلك مقابل تنظيم خاص لأماكن الصلاة.

ب) «مُقيم الشعائر» المِهنيّ

إن تَمْهين «مُقيمي الشعائر» يسير مع تعديل وظائفهم ومجانستها بناء على طراز الكاهن الكاثوليكي أو القسّ الأنغليكاني. فصورة الراهب، المركزية في البوذية، تمحّي في النسخة المعدَّة للتصدير: من ذلك على سبيل المثال أن السوكا غاكّيه لا تضم رهباناً(2). وفي بلدان المنشأ لا يختفي الرهبان البوذيون بل يميلون إلى الاندفاع في العمل السياسي، ولعلّ هذا أيضاً نوع من المشاكلة بممارسة الأعمال العامة والجماعية: سريلانكا، فيتنام، تايلاند، تيبت. وما عاد

---

(1) David Yoo, «Enlightened identities: Buddhism and Japanese Americans of California, 1924 - 1941», The Western Historical Quarterly, vol. 27, n° 3, automne 1996, P. 281-301.

يُحيل المؤلف في حديثه عن تبرتُس البوذية على: Isao Horinouchi, *Americanized Buddhism: A Sociological Analysis of a Protestantized japanese Religion*, Ph. D. Dissertation, Davis, University of California, 1973, P. 115s, 155, 187s.

(2) Peter N. Gregory, «Describing the Elephant: Buddhism in America», *Religion and American Culture*, 2001.

الحاخامون والعلماء قُضاة، إما لانتفاء الإلزام الاجتماعي (كيف يمكن حَمْل الناس على المثول طوعاً أمام محكمة دينية؟)، أو لأن الوظيفة القضائية منوطة بالدولة. ويغدو الحاخام قَيِّماً على الكنيس، وهو الدور الذي كان منوطاً بالهزّان Hazzan قديماً. كذلك الحال بالنسبة إلى الإمام في مسجده، ما يترافق غالباً مع شَخْصنة للمسجد. يصبح الأئمة، والحاخامون، والكهنة البوذيون، «رؤساء أكاديميين» لا قضاة مضطلعين بإدارة الشريعة أو مجرَّد مُقدّمي طقوس.

يمتزج الروحي والطقّسي في وظيفة أوسع، هي وظيفة «مدير روحي»، وممثل طائفي ومنشّط اجتماعي ـ تركيب جديد ظهر لدى الخوارنة الكاثوليك في فرنسا تبعاً لتطوّر الخصومة اللائيكية. كان «الكاهن الاجتماعي» قد ظهر منذ القرن التاسع عشر، مع «الرعاية»، وكذلك للإعلاء من شأن الإرشاد الروحي خارج الإطار المدرسي، لكنه ازدهر في القرن العشرين. وغالباً ما يُقدَّم هذا الجيل الجديد من الدينيين في الصحافة، خصوصاً في ما يخص الإسلام، كـ «ضديدة ثقافية»، لكنهم باتوا مرئيين[1] وعليهم إذاً تلبية طلب السوق، وما عادوا مفروضين على أبرشيتهم بواسطة مؤسساتهم الخاصة. على أن هذه الشَّخْصَنة، المضادة للانتظام الكنسي الكاثوليكي، تظهر أيضاً في الكنيسة الكاثوليكية: إن فاتيكان البابا بندكتوس السادس عشر إذ يجيز قيام طوائف دينية غير متأقلمة (مثل طائفة الطوباويّين)، وثنائية طقسية (بحسب مجمع ترانت أو مجمع الفاتيكان الثاني)، فإنما يوافق في الواقع على حق المؤمنين في اختيار، وتالياً يقوّي، المنافسة بين أماكن العبادة.

هذه المجانسة لمهنة «مقيم الشعائر» تظهر على نحو مطّرد في «الملابس الكهنوتية» التي لم تعد تمتّ بكبير صِلة إلى ثياب رجال الدين التقليدية أو الملابس «المشتركة» التي يرتديها جميع الأعضاء المنتمين إلى طائفة مغلقة (كما

---

(١) انظر وصفاً في غاية الحيويّة عند: Andrea Elliot, «An imam in America, a muslim leader in Brooklyn, reconciling 2 worlds», *New York Times* du 5 mars 2006.

قد يكون لباس الأميش(*) أو اليهود الحاسيديم ـ الذي هو لباس المؤمن عامة وليس الحاخامين خاصة، لأن هذه الملابس تُعرِّف بـ «مِهَنيّ» الدينيّ في الفضاء العام الحديث. ويبدو «توحيد زيّ» الدينيين صارخاً، ويشمل ذلك بلدان المنشأ، ولا ينجو منه سوى الحركات الإنجيلية البروتستانتية. ففي أوروبا يُشاهد حاخامات وأئمّة يرتدون ثوباً أسود أو رمادياً، مع صَدْرِيّة سوداء وطاقية صغيرة على الرأس (يُضاف إليها لِحْيَة). وفي أماكن أخرى من العالم الإسلامي ينتشر لباس الإمام الرسمي المعتمد في تركيا (البوسنة، مصر): طربوش أحمر مُحاط بِعمامة بيضاء، وجُبَّة رمادية. وهذه الأزياء الموحَّدة هي نتيجة العلمنة. ففي بلدان مثل أفغانستان ليس للمُلاّ في الواقع أي علامة فارقة تدل عليه. وفي إيران لم يظهر مفهوم اللباس الديني (الذي نجده في المعجم المعاصر: مُعَمَّم، خلع ـ لباس (فعل التجرّد من اللباس الديني)، عبارات لم يكن لها معنى منذ قرنين) إلا بعد فرض اللباس الغربي (قميص، سِترة، بِنطال) في عهد رضا شاه، الذي استُثنيَ منه الملالي. ومرة أخرى نرى أن سيرورة المشاكلة ليست نتيجة للهجرة، بل تحصل في بيئتها أيضاً.

إن البُنى التنظيمية للأديان آخذة في التَّدَيْوُن se bureaucratiser، لأن المحاورين، الدَّوْليين أو الدُّوَليين، هم طالِبو مأْسَسة للأديان. ونرى بصورة مثيرة للاهتمام قيام مؤسسات هي أكثر ديوانيّة من كونها كهنوتية على وجه الدقة: مجالس مسؤولة، جمعية عمومية، انتخاب أو اختيار زميل، لجان متنوّعة، مكتب إعلامي. هذا طراز السوكا غاكّيه، لكن حتى حركات يقودها زعماء كاريزماتيون،

(*) Amish: حركة دينية متفرّعة من المنونية التي أسّسها في سويسرا منّو سيمون (١٤٦١-١٥٦١)، يرفض أتباعها كل سلطة ما عدا سلطة الكتاب المقدّس، وهم يقبلون ألوهية المسيح لكنهم يرفضون الثالوث. يتميّزون بملابسهم المثيرة للفضول (منع الأزرار مثلاً)، ويرفضون إسهامات الحضارة الحديثة. تأسَّست الأميش في سويسرا حوالى عام ١٦٩٣ على يد جاكوب أمان (نحو ١٦٤٥-١٧٣٠). وانتشرت في أميركا ولا سيما في ولاية بنسلفانيا ابتداء من العام ١٨٧٠. يُقدر عدد أتباعها بنحو مليون شخص. (المترجم)

مثل الحركة التركية التي يتزعّمها فتح الله غولن، تميل إلى اعتماد شكل حدواني (مع تراتبيّة موظفين مأجورين) يتعزّز بعد وفاة الزعيم. إن تدَيُوُن الإسلام في شكل مؤسّسات وطنية ممركزة ومتدرِّجة الرتب ابتكار من الأهميّة بمكان. ولعلّ هذا ابتدأ بإنشاء كاترين الثانية مجلس إفتاء في روسيا (عام ١٧٨٣)، غير أن هذا الطراز سائد اليوم سواء في البلدان المسلمة، مع تعيين مُفتين وطنيين كبار (مصر، البوسنة) وإدارة «الديانة» في تركيا (إدارة حكومية يحمل رئيسها صفة مدير الإدارة المركزية ويتبع رئيس الوزراء)، أو في الغرب، مع إنشاء مجلس الديانة الإسلامية في فرنسا CFCM. وتتولّى هذه الكيانات، التي نادراً ما يُنظر إليها كمراكز روحية، إدارة ومراقبة ممارسة الشعائر. وعلى ذلك فهي ذات تأثير بدورها على صعيد مجانسة تلك الممارسة نفسها وتوحيد نمطها، وتالياً استبعاد الهوامش (صوفية، علوية، شيعية، في البلدان السُّنّية، وأشكال أخرى من السُّنّية في ما خصّ الوهّابيّة السعودية)، كما سنرى لاحقاً.

إن تَدَيْوُن الديني هذا هو، جزئياً طبعاً، نتيجة للعَلْمَنة، أي لعُزلة الديني في الواقع، الذي ينبغي عليه، لكي يوجد، أن يقوم من الآن فصاعداً بدور تمثيلي، وإن لم يكن إلا في شكل وضع قانوني إما لجماعة الإيمان، أو للأبرشيات المحليّة، من دون تجنُّب مسألة الوضع الرسمي لمقيم الشعائر، وفقاً لقانون العمل. إن الفصل بين الكنيسة والدولة، سواء بحكم الواقع أو بمقتضى القانون، هو الذي يحمل الدولة على البحث عن، وإذا دعت الحاجة إيجاد، مُحاور قُبالتها، لأن الديني لم يعد فيها ولا تحتها. إذاً تحصل المأسسة الدينية من منظور رقابة الدولة كما تحدث من طريق الانفصال عن الدولة، يعزِّزها قانون العمل (يجب أن توجد كشخصية اعتبارية)، والمسألة العقارية (لا بدّ من وجود قانوني للتملّك)، والوضع الضريبي، وضرورة المقاضاة عند الاقتضاء. وأياً تكن الخيارات (التصرُّف بصفة كنيسة أو المرور عبر مؤسسات أو جمعيات ملائمة، ذات وضع محلي في معظم الأحيان) فإن الأديان لا تستطيع أن تتجنّب المشاكلة القانونية.

ج) وظيفة المرشد الروحي

إن إنشاء وظيفة المرشد الروحي مثال جيّد على مشاكلة بواسطة المؤسّسة، حتى عندما لا تدّعي هذه الأخيرة التأثير في العقيدة بأيّ وجه من الوجوه. وتفترض المرشدية الروحية ثلاثة أشياء: الاعتراف بدين، وباستقامة المعتقد بذلك الدين، وبوجود «مقيم للشعائر». وهي تجنّد في الواقع فئة من المهنيين، مكرَّسين للشأن الديني، يفترض أنهم مستقيمو العقيدة Orthodoxes بالنسبة إلى الدين الذي يمثلونه. غير أن الجيش (ولكن السجن والمستشفى أيضاً) لا يمكنه أن يُحدِّد ماهية استقامة الرأي، مع وجوب رجوعه إلى هذا المفهوم. من جهة ثانية فإن مبدأ المرشدية الروحية، فيما يُحدِّد كل دين بالتعارض مع الأديان الأخرى (ومع «الانحرافات»)، يفترض مجانسة مفهوم «الدين» نفسه، ويَحْسَب أن جميع المرشدين الروحيين يقومون بالمهام نفسها ويعملون في الحقل ذاته (الانشغال بالحاجات الروحية لأعضاء طائفتهم). وعلى ذلك فإن حاجة أحد الأديان إلى استخدام مرشدين روحيين دليل على اعتراف ومشروعية من جهة، ويفرض نوعاً من توحيد النمط (بكل معاني الكلمة) من جهة ثانية.

في عام ٢٠٠٧، طلبت شريدة حسين، وهي مسلمة وضابط احتياط في الجيش الأميركي، تجنيدها بصفة مرشدة روحية مسلمة. فأجابها الجيش بأنه ملزم برفض ترشيحها لهذه الوظيفة، لأن الغالبية العظمى من السلطات الدينية المسلمة تعتبر أن ليس بإمكان امرأة أن تؤمّ صلاة الرجال، أي القيام بوظيفة الإمام. والحال أن المرشحة أفاضت في تبيان أن كون المرء إماماً ليس وظيفة دائمة ولا منصباً ويكفي أن يقود الصلاة رجل، بينما تؤمّن هي مهام المرشدية الدينية الأخرى كافة. على المستوى الشكلي هي مُحقّة تماماً: لا توجد وظيفة إمام في المذاهب السُّنّية ويمكن لأي رجل تقيّ أن يؤمّ المصلين. غير أن الجيش لم يوافق على ما تقدمت به، لأنه يطلب أن يتمكن المرشد الروحي من تأمين جميع الوظائف الطقسية للدين المعني: من أجل ذلك يستخدم كهنة كاثوليك وليس راهبات أو شمامسة بروتستانت. هنا تحصل مشاكلة من طريق المعتقدات: إن

الممارسات المهنية للشعائر يجب أن تكون على طراز واحد في جميع الأديان، وهو في هذه الحالة طراز الكاهن الكاثوليكي(١). غير أن ذلك يشكل في الوقت عينه اعترافاً بالإسلام، شأن الأديان الأخرى، ويؤشّر إلى نهاية أوّليّة المسيحيّة في الجيش(٢). وهو الجدل نفسه الذي احتدم عندما قام كيت أليسون، أول مسلم انتُخب نائباً في الكونغرس الأميركي (عام ٢٠٠٦)، بأداء القسم على القرآن؛ وقد طلب مُعلقٌ محافظ، ويهودي فضلاً عن ذلك، أن يُقسِم على الكتاب المقدّس المسيحي، مدَّعياً أن المسألة ليست مسألة دين بل ثقافة سياسية، ولأن الكتاب المقدّس البروتستانتي هو... «النصّ الأهمّ للتاريخ الأميركي(٣). إن المساواة بين الأديان تعني في آن واحد مُشاكلتها وفقاً لقالب مسيحي بوجه أولي والاعتراف بمشروعية تلك الأديان الخاصة، وهو أمر مرفوض في الرؤية الثقافوية للأديان، التي تفرّق بين إيمان وثقافة دينيّة، كما كان يفعل مورّا.

٥ ـ مُشاكلة بالممارسة الاجتماعية

منذ اللحظة التي تنفصل فيها المعالم، فإن رغبة المرء في تقاسم المعالم الثقافية ذاتها مثل جيرانه تولّد أيضاً فعل مجانسة. ويمكن لمعْلم ثقافي بعينه أن يُطبَّق على مضامين دينية مختلفة. ومن ذلك على سبيل المثال إحياء «أعياد» دينية على طراز عيد الميلاد، مع يوم عُطلة، حيث لا يُعمل. وما عدا خطأ من

---

(١) Caryle Murphy, «Soldier of Faith», *Washington Post* du 20 janvier 2008, p. W16.

(٢) هذه الهيمنة المسيحية كانت موضوع سجالات نشبت على أثر فضائح متنوّعة حيث حاول مرشدون روحيون بروتستانت تحويل تلاميذ في أكاديمية جيش الجو (تلميذ يهودي، يُدعى مخائيل وَنْستِين، خسر دعواه في عام ٢٠٠٦، لكن الإدارة أدخلت قواعد جديدة تحظر كل عمل تبشيري)، وحيث شجعت إدارة وست بوَنت وإدارة أكاديمية البحرية علانية الممارسة الدينية المسيحية، أنظر Neela Banerjee, «Religion and its role are in dispute at the service academies», *New York Times* du 25 juin 2008.

(٣) Frederic J. Fromme, «Group asks removal of Koran Swearing - in critic», *Washington Post* du 25 juin 2008.

جانبي، فإن فكرة عدم العمل أثناء بعض الأعياد الدينية فكرة يهودية ـ مسيحية نموذجية. علاوة على أن الجانب «العيدي» ليس دينياً بالضرورة: لا شيء من العيدية في الفصح وعاشوراء، فتلك أوقات حِداد. والحال أننا نشهد بناء «عيد ديني» على الطراز نفسه: مُعطَّل وعِيدِيّ (الفصح عند «المسيحيين» الثقافيين قضية أجراس وشوكولاتة، لا موت ولا قيامة). وتمضي مجانسة الأعياد الدينية في اتجاه عَلمَنتها المتبادلة، بمقدار ما يُراد تقاسمها من الجميع، ولكن أيضاً مع الاحتماء بالاختلاف الضئيل: «أنا مثلكم، لكنّ عيدي ليس في اليوم نفسه». يمّحي المعنى الروحي أمام نوع من الفولكلور، مُتقاسَم وموضوع قيد المنافسة في آن.

من جهة، أُزيل الطابع المسيحي لعيد الميلاد، ولكن من جهة أخرى يُقتبَس شكل عيد الميلاد للاحتفال بأعياد دينية أخرى. كانت البطاقات الأولى للاحتفال بعيد هانوكا اليهودي قد طُبعت في الولايات المتحدة في بداية الأربعينيات من القرن العشرين، ولكن يُعَدُّ منها اليوم مئات النماذج[1]. والأهمُّ أن عيد هانوكا يحتفي بذكرى انتصار اليهود «الأرثوذكس» على اليونانيين واليهود المستغرقين Hellénisés، أي تجديد الصلة بين مَعْلَم ثقافي ومَعْلم ديني، في حين أن العيد اليوم يتطابق بالعكس مع أشكال جديدة من الربط الثقافي. يمكن في هذه الأيام رؤية بطاقات التهاني بنهاية شهر رمضان تُباع في الدكاكين نفسها، مع محاكاة الأماني المسيحية (عيد مبارك).

٦ ـ تأثير المجانَسَة

تُحدث مشاكلة الأديان بواسطة السوق والمؤسسات توحيداً ثُنائياً: توحيداً داخلياً، لصالح استقامة معتقد ضابطة، أصولية غالباً، وتوحيداً خارجياً، لصالح استقامة مُعتَقد مشتركة بين أديان مختلفة (يُدافع عن قِيَم متقاربة)، وتَدُّين مُتقاسم،

(١) Tami Abdollah, «Searching for fenuine faith in an assimilated holiday», *Los Angeles Times* du 16 décembre 2006.

وتشابُه في «الشكل» (كهنة، مؤسّسات). ولم تعمل المشاكلة دائماً لصالح أصولويات، كما لوحظ لدى اليهود المتحرّرين في الولايات المتحدة، وغالب الظن أن يُشاهَد في الغرب اليوم انبثاق إسلام «ليبرالي» في ممارسته، إن لم يكن في فكره اللاهوتي. غير أنه من الواضح أن المرور عبر العَوْلمة يُشجّع الأصولوية ـ وإنْ مؤقتاً ـ، لأنه متناغم مع تقهقُر الهوية الثقافية. نتيجة لذلك تتعزّز أهميّة «الاختلاف الضئيل» بين دين وآخر (لأن الاختلاف الحقيقي يبدو أقل ظهوراً للجمهور)، حتى وإن كان هذا التوحيد ينجم عن تأثير بصريّ لا عن تقارُب لاهوتي[١].

إن صعود النزعات المحافظة داخل الأديان يسير على نحو مُفارق مع ازدياد اللقاءات المسكونية، والحوارات البَيْدينية، والتحالفات الدينية ضد العَلْمَنة بعامة، أو على مسائل محدَّدة، كالزواج المثليّ ونظرية التطوّر مثلاً؛ هذا الأمر يتّضح لأن الأديان، المعادة صياغتها في «جماعات إيمان» والتي لم يعد بإمكانها الاعتماد على الثقافة، تسعى إلى إعادة تحديد فضاء ديني مشترك في مواجهة العَلْمَنة. إن التعارض لا يقوم بين أديان معتمدة على ثقافات متضادّة، بل بين الأديان وديناميَّة العَلْمَنة.

إن مجانسة الديني من طريق توسُّع «استقامة مُعتَقد» ضابطة يمتصّ ويُهمِّش الفرق الصغيرة، والهويات المركبّة (العرِقية بين أشياء أخرى)، والثقافات المتخلِّفة والأديان الشعبيّة. وقد لعبت المدرسة المسمّاة مدرسة ديو باندي هذا الدور في شبه القارّة الهندية ابتداء من القرن التاسع، بالنضال ضد الإسلام «المُهَنْدَك» وبإحداث قطيعة بين ما هو مسلم وما ليس بمسلم؛ بذلك أسهمت، في موازاة السياسة البريطانية، في تحديد الفئة السياسية لـ «المسلمين». وفي القرن العشرين، وضعت الوهّابية، وحركة التبليغ والسلفيّة، لنفسها الهدف ذاته: توحيد ممارسة الإسلام السُّنّي حول عقيدة مستقيمة ومقطوعة كلياً عن الثقافات المحليّة.

(١) Peter Berger, *The Sacred Canopy*, op.cit., P. 142 et 149.

وفي الجانب الشيعي، يُلاحظ ابتداء من خمسينيات القرن العشرين نوع من إضفاء الطابع الكهنوتي على الجماعات الشيعية في الشرق الأوسط، بينما كان كثير منهم قليلي الممارسة في الواقع، أو يتبعون إسلاماً شعبياً محلياً. ومن جنوب لبنان إلى هازاراجات الأفغانية، يشهد المراقبون توافد ملالي شبان، قادمين من النجف أو قُمّ: إنهم مرتبطون بشبكات كهنوتية عابرة للقوميّات منتظمة حول كبار المراجع الدينيين وتبذل قُصارى جهدها لتثبيت ممارسات دينية موحّدة ومستقيمة المعتقَد، بل وتغيير بنْية الهويّات المحلية حول المذهب الشيعي؛ بذلك يقاومون العَرْقَنة أو التمركُز المحلي في أشكاله كافّة (قبَلِية، مناطقية، عشائرية، إقطاعية، إلخ.). بهذا المعنى تكون الثورة الإسلامية في إيران مجرَّد مظهر لحركة إنعاش شيعية عابرة للقوميات، تستفيد منها وتشجّعها في الوقت عينه. ويلعب التلفزيون في هذا الصدد دوراً توحيدياً: تنتشر الطريقة الإيرانية لإحياء عاشوراء، لأنها الطريقة التي يبثّها التلفزيون. وتضمّ مدينة قُمّ مركزاً خاصاً للطلاب الأجانب، عرف نمواً كبيراً منذ عام ١٩٧٩.

إن سياسة المجانسة هذه، التي يباشرها في الوقت نفسه السُّنّة والشيعة الأثنا عشرية (المدرسة الأكثرية، التي تعتمدها قُمّ والنجف وكربلاء) تضع الشيعة المنشقّين (أي غير الاثني عشرية، كالإسماعيليين، والزيديين في اليمن، وعلويي تركيا، والعلويين السوريين) في موقف صعب: أينبغي عليهم الإعلان أنهم شيعة اثنا عشريين واستقدام رجال دين من النجف وقُم (ما يدفع إليه أحياناً النظام القائم في سوريا)، أو الانضمام إلى السُّنة (كما فعل الشيخ مُقبل في اليمن)، أو التصريح بأنهم يمثلون ديناً متميِّزاً (موقف كثير من العلويين الأتراك)[(١)]؟ ثمة محصّلة أخرى هي زيادة التوتّر بين السّنة والشيعة، لأن الفريقين يشكلان هدفَ توحيدِ مستقيم المعتقد لا يمكن إلا أن ينعت الآخر بأنه «مخالف» أو خائن. يُرى

(١) Élise Massicard, *L'Autre Tuquie: le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005.

ذلك اليوم في التصاعد القوي للتوتّرات الطائفية بين الطرفين: بدأ ذلك في الباكستان حوالى عام ١٩٨٢ وبلغ ذروته مع التدخّل العسكري الأميركي في العراق وإعدام صدّام حسين في عام ٢٠٠٧. إن مجانسة الديني يمكنها إذاً أن تكون حمّالة للعنف.

باشرت الكنيسة الكاثوليكية توحيد الشعائر بتحديد «طقس روماني» في عام ١٨٥٠، تلاه تأكيد العِصمة البابوية وتقليص مجالات الاستقلال الذاتي التي يمكن أن تحملها الغاليكانية ـ حتى مع انفتاح روما بعض الوقت على التنوّع في مجمع الفاتيكان الثاني. وعلى الرغم من مظاهر التنوّع لدى البروتستانت (غياب كليّ للتوحيد المؤسّسي) فإنهم لم ينجوا من ظاهرة المجانسة، ولكن في التوتّر المُسْتدام بين قُطْب أصوليّ (ذلك القطب الذي اخترع مصطلح الأصولوية علاوة على ذلك)، يركّز أساساً على التحديد الصارم لأركان العقيدة، وقُطب تحرّري، كفّ عن النموّ ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين.

على أن نموّ استقامة معتقَد ضابطة ينتعش أيضاً بدَيْوَنة الأديان. في الإسلام ترفض المؤسَّسات «التمثيليّة» الاعتراف بتنوّع المدارس الدينية غير المدارس الشرعية الكبرى. ولا يعترف مجلس الديانة التركي (إدارة الشؤون الدينية تحت إشراف رئيس الوزراء) بالمذهب العلوي أو الصوفية ويطبع كتيّبات أو عظات سُنّية فقط؛ ويحتكر طبع الكتيّبات الدينية المدرسية، ويذهب إلى حد ضبط الدين الشعبي: يصدر في الواقع لائحة معتقدات باطلة، مثل إشعال شموع على قبور الأولياء(١). وكما مرّ سابقاً، من المألوف أن تجهد المحاكم، حتى في بلدان الفصل بين الدين والدولة، لتحديد ما تقع عليه صفة «المعتقد القويم».

إن هذا النموّ لاستقامة معتقد ضابطة يحصل في سياقات مختلفة. كما يحدث على المستوى المحلي. كان المسلمون الوافدون من أصقاع الأرض إلى جزيرة

---

(١) Benoi Fliche, «Les Frontières de «L'orthodoxie» et de L'hétérodoxie»: tïrbe et églises à Istanbul», in Valtchinova G (dir), *Religion Boundaries, and the Politics of Divine Intervention,* Istanbul, isis, 2008.

موريس لإعمارها يحدِّدون أنفسهم فيها باعتبار «مِلَلِهم» بالمعنى الإنكليزي، أي بذلك الفرع من الإسلام الذي ينتمون إليهم: حنفيين، شافعيين، أحمديين، شيعة، بهرا (إسماعيليين)، لكنهم تجمعوا في ما بعد لاكتساب مزيد من الأهمية، وبخاصة للإفادة من الإعانات المالية الممنوحة للأديان. وانطلاقاً من إحصاء عام ١٩٦٢ كفّ المسلمون الموريسيون تدريجاً عن ذكر «مِلَلِهم» لكي يحتفظوا بالعبارة العامة «مسلمين»، الأمر الذي يحث على سيْرورة «تسنُّن» وتوسُّع استقامة مُعتقد ضابطة على حساب التنوُّع وأشكال الإسلام الشعبية، ومن شأن هذا التطوّر أن يشجّع التبليغيين. علاوة على ذلك تنمو في جزيرة موريس، كما في جزيرة الرينيون، لعبة تفاعل مع العالم الإسلامي الخارجي: يأتي دعاة لنشر استقامة العقيدة. غير أن كثيراً من الأئمّة من كلتا الجزيرتين يذهبون أيضاً في بعثات، مستخدمين بنجاح امتلاكهم عدة لغات (الإنكليزية، الفرنسية، والغوجاراتية[*] عند الاقتضاء)[١]. وفي جزيرة الرينيون تنتمي غالبية أئمّة المساجد إلى حركة التبليغ الأصولية، في حين بات المسلمون ينتمون اجتماعياً إلى الطبقات المتوسطة والعليا، وهم بالحريّ «متحررون» في رؤيتهم للعالم.

ينطبق الأمر نفسه على الهندوسية في الولايات المتحدة، حيث تنتشر هندوسية موحَّدة[٢]. وقد تبيَّن رفائيل ليوجيه كيف أن تكاثر الحركات المختلفة في الهندوسية يناسب المجانسة: إن البوذية التبتية، والفيتنامية أو اليابانية تمثل في الواقع اللاهوت نفسه عندما يجري تصديرها[٣]. تحدث الظاهرة عينها في ما يخصّ اليهودية. وكان إنشاء إسرائيل عاملاً مهماً في المجانسة الدينية لصالح

(*) Gujarati: لغة إقليم غوجارات في الهند. (المترجم)

(١) Oddvar Hollup, «Islamic Revivalism and Political Opposition among Minority Muslims in Mauritius», *Ethnology*, vol. 35, n° 4, 1996, P. 285-300.

(٢) Prema Kurien, *A Place at the Multicultural Table: The Development of an American Hinduism*, New Brunswick, Rutgers University Press, recensé par Richard Cimino (Religion Watch, octobre 2007).

(٣) Raphaël Liogier, *Le Bouddhisme mondialisé: une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, op.cit., introduction.

استقامة المعتقد وتقليص التعدّدية الثقافية اليهودية في آن واحد: لقد حطمت العودة نحو إسرائيل اليهوديات الثقافية (يهود ـ إسبانيون، يهود ـ عرب). وهذا لا يعني أن إسرائيل مجتمع متجانس لليهود، بل العكس. غير أن التنوُّع لم يعد مرتبطاً، أو بات أقلّ فأقل ارتباطاً، باتصال من نوع خاص بين دينيّ وثقافيّ. لقد اختفى اليهودي ـ العربي: لم يعد السفرديون عرباً بأي وجه من الوجوه، وتميل خصوصيتهم نحو تنمية أشكال تديُّن خاصة ونحو بُعد اجتماعي ـ ثقافي محدّد في الفضاء القومي الإسرائيلي. طبعاً ثمة تشقُّقات آخذة في الظهور، لكنها تقع بين الديني وغير الديني، بين لائيكيّ وديني، بين صهيوني وغير صهيوني، بين يهود الشتات ومواطنين إسرائيليين.

٧ ـ التوحيد الخارجي

ينتشر تديُّن مشترك بين مؤمنين من مختلف الأديان، مصنوع في آن واحد من فردانية وجماعية، حول الدين وليس العِرق أو الثقافة. وتتكوّن المعالم الدينية من معالم هويتيّة تبعاً لتشكيلة موحّدة النمط إذ إن المشاكلة، مرّة أخرى أيضاً، تدفع إلى تحديد الأديان بطريقة مماثلة. ولسوف توضع أيضاً على المستوى نفسه المعالم الرمزية، والثيابية، والغذائية، والعيدية. ويطلب الجيش أن يكون كل دين محدّداً بعلامة خاصة به لتمييز القبور. ويجري البحث عن سياسة متماسكة لإجازة أو منع العلامات الدينية الخارجية؛ في فرنسا، حدث أن العمامة السيخية، التي لا تزعج أحداً، تحوّلت فجأة إلى علامة دينية صارخة بمقتضى القانون الرامي إلى منع غطاء الرأس الإسلامي في المدارس. وتُستذكَر الجهود التي بذلها وزير التربية الوطنية، لوك فيرّي، لإيجاد معادل مسيحي لغطاء الرأس الإسلامي و. . . منعه، بُغية إثبات أن القانون لم يكن ضد الإسلام (سُمِع وهو يتحدّث عن الظهور المفاجئ للصلبان الكبيرة «الأشورية ـ الكلدانية» في أعناق طلاب ثانويين!).

غير أن مفعول التوحيد هذا مُعزَّز أيضاً برواج بعض الاقتباسات بين الأديان. ومن ذلك انتشار رؤية بوذية معيّنة، ملائمة جداً للذوق السائد، في الأديان

الأخرى[١]. وتُقتبس تقنيات تأمُّل (تأمُّل مُتسام، زن، توراة ـ يوغا. . .). وبإمكان المعالم الدينية أن تتركّب مجدداً في ما بينها، دونما رابط بأصلها الثقافي: رأينا كيف أن أخلاقية العمل (البروتستانتية) كانت موضع مطالبة وتَبنّ من قِبل الإسلام والهندوسية على السواء. ومنذ النصف الأول من القرن العشرين يذهب رجال دين كاثوليك مفتونون بأشكال الروحانية الهندوسية إلى الهند للعيش في أديرة هندية. حتى إن البندكتيَّين هنري لوسو، المعروف باسم سوامي أبهيشيكتاناندا، وبَدغريفيث، أنشآ أديرة هندية مسيحية في جنوب الهند في الخمسينيات من القرن العشرين. إن الترحال الروحي المشترك لدى الجميع، حيث «تُجرَّب» أديان مختلفة، يُقوّي مفعول التشابه هذا[٢].

يُلاحظ في نهاية القرن التاسع عشر ظهور أوائل المؤتمرات البَيْدينية الدولية، حيث الغاية ليست التداول بصدد الحق، بل التأكيد على وحدة الديني، مقتصراً بداهة على أصغر الجوامع الروحية والعرقية المشتركة، وأوّلها بلا ريب هو المؤتمر الدولي للأديان الذي انعقد في شيكاغو عام ١٨٩٣[٣]: لم يكن ثمة مسلمون، بل تمثيل قويّ للأديان «الشرقية». وبعد أكثر من قرن من الزمن انعقد، في المدينة نفسها، اللقاء البَيْديني من أجل عيد الشكر[١].

---

(١) Kathleen Garces - Foley, «Buddhism, hospice, and the american way of dying», *Review of Religious Research*, 2003;

يشير الكاتب إلى أن هذا الأمر لا يعني أن الناس أصبحوا بوذيين: المقصود تغيُّر الموقف حيال الموت، وسعي إلى المواكبة بدل الإنكار.

(٢) يصف دونالد ميلر حالة نموذجية: بعد تجربة مأساوية، يتلفّظ مُدمِن على الكوكايين بعبارات براهمانية مقدّسة، ويتضرّع إلى كريشنا وبوذا، ولكن من دون أي تجربة هَلْوَسة إيجابية، عندئذ انضم إلى الكنيسة الخمسينية التابعة لحركة كالفاري:

Re-inventing American Protestantism, Berkeley, University of California Press, 1997, P. 100.

(٣) Richard Hughes Seager, «Plurasim and the american mainstream: the view from the world's parliament of religions», *The Harvard Theological Review*, vol, 82. n° 3, juillet 1989, P. 301-324.

(١) كلٌّ «يُجوِّد أداء» طقسه أمام الآخرين، بحسب المقال:

يترسّخ الالتباس. في تموز/يوليو ٢٠٠٦، أعلن دون لارسن، المرشد الروحي لدى القوات المسلحة الأميركية في العراق، أنه يغيِّر دينه على أثر اكتشافه الويكا أثناء دورة تدريب كهنوتي في فورت جاكسون، حيث كانت جميع الأديان ممثلة بطريقة «حيادية». وعلى ذلك طلب إعادة تصنيفه كمرشد روحي للويكان في ختام انتدابه كمرشد بروتستانتي. ولكن لما كان العقد الجديد لا يصبح سارياً إلا ابتداء من أول أيلول/سبتمبر، طلب أن يبقي مرشداً بروتستانتياً حتى ذلك التاريخ. وقد استشار الجيش السلطات الكنسية التي طلبت وقف المرشّح عن العمل فوراً[(١)]. لكن في موازاة ذلك تطلب بعض المؤسسات، بغية تقليص النفقات، إلى مرشديها الروحيين أن يكونوا متعدّدي الكفاءة الدينية. وكان الأب هنري هفرنان، اليسوعي، قد صُرِف، في عام ٢٠٠٤، من وظيفته كمرشد روحي في مركز وارن غرانت ماغنوس الطبي قرب واشنطن لأنه كان يرفض أن يأخذ على عاتقه الأديان الأخرى. وقد كسب الأب اليسوعي دعواه، ولكن بصفته ضحية تمييز (أرادوا أن يفرضوا عليه مهامّ تتعارض وقناعاته الدينية)[(٢)]. وتدّعي جماعة تيزيه في فرنسا، التي أسَّسها الأخ روجيه (روجيه شوتز، ابن قسّ وطالب لاهوت في لوزان) أنها ليست بمِلّة (سُحب اسمها في عام ١٩٧٦ من الدليل السنوي، فرنسا البروتستانتية، وانضمّ إليها رهبان كاثوليك في عام ١٩٦٩). ومع ذلك يمكن القول إن تيزيه بروتستانتية (لا يوجد سرّ القُربان المقدس في طقوسها)، تقدّم رؤية دير كاثوليكي وتمارس طقوساً ذات مَيل وإلهام أرثوذكسي جزئياً...

على أن هذا لا ينطوي في الحقيقة على توحيد النظريات اللاهوتية، بل

«Buddhist, Bahai, Catholic, Episcopal, Greek Orthodox, Hindu, Jain, the church of jesus Christ of Latter - day Saints, Muslim, Protestant and Sikh»: Tina Shah, «*Diversity of* faiths, unity of followers», *Chicago Tribune* de 15 Novembre 2007.

(١) Alan Cooperman «The army Chaplain who Wanted to switch to Wicca? Transfer denied, *Washington Post* du 19 février 2007, P. C01.

(٢) Michelle Boorstein «Discrimination Complaint, federal panels order not to reinstate priest», *Washington Post* du 2 mars 2007, P. B03.

إلحاح على التجربة الدينية على حساب المعرفة الدينية. وذاك هو أيضاً الجهل المقدّس. كتب دونالد ميلّر متحدثاً عن البروتستانتية الأميركية الجديدة: «إن الإصلاح الجديد، خلافاً لإصلاح مارتن لوثر، يضع موضع الجدل لا العقيدة، بل الوسيط الذي صيغت من خلاله رسالة المسيحية»؟ وتَمثّل بقسّ أعلن، في أثناء التراتيل: «لا يُرتَّل الدين هذا المساء، بل يجري الحديث عن علاقة بالمسيح»[١]. إن التديُّن يتغلّب على الدين، وعلى ذلك لم تعد المعرفة عنصر خلاص.

هذا الأمر يسمح بفهم تناقض ظاهر: كيف يمكن لتوسُّع النظريات اللاهوتية الضابطة داخل كل دين أن تُساير التوحيد العام للديني؟ ذلك لأن اللاتميُّزية بين الأديان تقوم على التديُّن وليس العقيدة، تلك العقيدة التي هي على العكس موضع تأكيد متجدِّد ويزداد احتداماً من قِبَل السلطات الدينية، ولا سيما بسبب الالتباس الذي يصنعه المؤمنون. إن الحركة الكاريزماتية الكاثوليكية، التي ابتدأت في عام ١٩٦٧، عندما تلّقى فريق من الكاثوليك، في جامعة دوكسَن الكاثوليكية (الولايات المتحدة)، «فَيْضَ الروح» بوضع اليدين على الرأس تبريكاً، تقتبس تديُّن الإنجيليين البروتستانت الخمسينيين؛ وهي تتشبَّث بالروح القُدس، لكنها تبقي على، أو سرعان ما تعود إلى، التقوى المريميّة وطاعة البابا. إن طقس مريم العذراء يقيم هنا الحدود مع البروتستانت[٢].

تقاوم السلطات الدينية ما ترى فيه مخاطرة توفيقية: وعلى ذلك فهي تُشجّع العودة إلى اللاتينية عند الكاثوليك، وحمل العلامات الفارقة عند الإسلام، وتدين نزعة كنائسية توحيدية بالغة التسامح، وترفض النسوبية الدينية، وتعاود التأكيد

---

(١) Donald Miller, *Reinventing American Protestantism*, Berkeley, University of California Press, 1997, respectivement, P. 11 et 29.

(٢) Andrew Chesnut «A preferential option for the spirit: the catholic charismatic renewal in Latin America's New relegious economy» *Latin American and Society*, 2003, cf. site de la School of International Studies, University of Miami.

على أنه لا توجد إلا حقيقة واحدة. وتحت أشكالٍ مختلفة تجهد الأديان الكبرى ـ لعلّه ينبغي القول تقريباً: المؤمنون الجُدد، لأن الحركة تصدر عن القاعدة ـ لتحديد تخومها. هكذا باتت الأديرة الهندية المسيحية مرفوضة من قِبل بعض الكاثوليك الكاريزماتيين[1].

لكن، أهذا من قبيل «إعادة التثقف»؟ إن العودة إلى استخدام اللغة اللاتينية في الكنيسة الكاثوليكية لا تتشابه مع عودة ثقافة إنسانية كلاسيكية بمقدار ما تماثل استخدام العبارات البراهمانية المقدّسة، التي يُتوَّقع منها إحداث مفعول «سحري». إن أُحجِية اللاتينية هي التي تجذب المؤمنين الجُدد وليس دورها كناقل للثقافة الكلاسيكية: لن يقرأوا فيرجيل ولاشيشرون. كما أن حفظ القرآن عن ظهر قلب، بالنسبة إلى التبليغيين، لا يعني تعلُّم اللغة العربية لقراءة كتب أخرى. للقرآن من باب أوْلى مفعول «سحري»؛ وحفظُه غيباً يغيّر روح المؤمن الذي يندمج فيه. ثمة نوع من سرّ القُربان المقدس أكثر مما هو تلقين معرفة. إن القداسة لا تحتاج دائماً إلى معرفة.

(١) يمكن الاستشهاد بنص بالغ الأهمية، «الأديرة في الهند: كاثوليكية أم عصر جديد؟» لميشال برابهو، وهو هندي وكاثوليكي كاريزماتي، يعتبر أن هذه الأديرة ليست مسيحية في شيء. هنا، كما هي الحال غالباً، يبدي مسيحيو المستعمرات القديمة، المولودين من جديد born again معارضة عنيفة لنظرية التثاقف. cf. *La revue Métamorphoses*, Consultable sur: http://www.ephesians-511. org/.

الخلاصة

تميل الأديان إلى أن تتكوّن من «جماعات إيمان» متميِّزة بوضوح عن الثقافات المحيطة، وتختار بعض الحركات العُزلة، مشجّعة الزواج اللُّحْميّ(*)، وتسعى عند الاقتضاء إلى التوطّن في إقليم مُحدَّد لكي يعيش أفرادها في ما بينهم. من جهة أخرى، ثمة على العكس أديان عالمية وتبشيرية.

لكن الجميع يُضْمِر سؤالاً: ما السبيل إلى نقل الإيمان؟ ويغدو السؤال أكثر إلحاحاً عندما يكون الأهل متحوِّلين عن دين إلى آخر أو «مولودين من جديد». ذلك بأن النقل لم يَعُد مضموناً بالبداهة الاجتماعية أو الثقافية للحدث الديني. وتواجه الأديان التبشيرية صعوبة مختلفة: كيف تجدِّد صلتها بالثقافة؟ وما السبيل إلى بلوغ الآخر، حيث لا يزال عدم الإيمان تحدّياً؟

كانت حركات الأديان الجديدة ظواهر تعميميّة على نطاق واسع، كما أن الإنجيلية والسلفية واكبتا تطوُّر الأجيال المتحدِّرة من الستينيات. وقد وجدت الإنجيلية في الأوساط الهبيّة في كاليفورنيا تربتها الأكثر ملاءمة[١] ويُبيِّن دونالد ميلر كيف ركبت الكنائس الجديدة موجة الثقافة ـ المضادة: يُنْظَر إلى الكنائس على أنها «نماذج جديدة» تجتذب أصحاب ثقافة البيبي بومرز[٢]. ثم إن خطاب

(*) الزواج داخل الطائفة أو الجماعة العرقية. (المترجم)

(١) Donald Miller, *Reinventing American Protestantism*, op.cit.

(٢) Baby boomers: على سبيل المثال، جرت مقارنة مستمرة بين تجربة دينية وتجربة تعاطي المخدّرات، والمُهلِّسات، والنشوة. (Miller, id., P. 98).

المولود من جديد هو أيضاً خائب الأمل ـ خيبة أمل بالتحرُّر الجنسي، والمخدرات أو النضالية السياسية، وكذلك خيبة أمل بني ليفي، مؤسّس اليسار البروليتاري في فرنسا. غير أن هذه حالة افتراضية توجد أيضاً لدى كثير من السلفيين، القادمين من صفوف أقصى اليسار: كذلك يُبيِّن كات ستفن، الذي بات يحمل اسم يوسف إسلام، أن ليس هناك غير المسيحية لاجتذاب قُدامى انتفاضة عام ١٩٦٨ في فرنسا.

لكن ما السبيل إلى نقل تجربة قطيعة؟ كيف يكون أحدهم ابن مولود من جديد؟ كيف الوصول إلى الأجيال الجديدة، الحاملة لتاريخ آخر، والتي ترى أن «العودة إلى الله» ربّما باتت قضية عجائز، أي أهل؟

يمكن بعضهم اختيار العُزلة والحلول في ثقافة ـ مضادة، مكوّنين طائفة يعيش أفرادها في ما بينهم (من الأميش إلى الكاثوليك القُدامى، مروراً بالعباديين في الجزائر، أو اليهود الأرثوذكس المتطرفين)، مع زيجات داخل الطائفة واستحواذ فكرة الديموغرافيا أو «الخروج»، عندما يكون الشبان مفتونين بالثقافة الدنيوية. ولا تكاد العقديّة اليقينية Dogmatisme تصمد على المدى الطويل إن لم تُثَبَّت في إطار طائفة مغلقة. فكثيرون يمرون بحركة التبليغ، والسلفية أو الخمسينيّة، لكنهم يهجرونها ذات يوم. وهذه مشكلة «الفاترين»[1] أيضاً، أولئك الذين، من دون يتركوا، يكفّون عن المشاركة التامة أو ليسوا «حسب الأصول». والحال أن الخمسينيّة دين تعاقديّ: يفي الله بوعده إذا وفى الإنسان بوعده. فلا بد من التزام ثابت. ولا يمكن الاكتفاء بالتزام اسميّ. وعلى ذلك فمن الصعب البقاء. وغالباً ما تحمل المشاكل العائلية (طلاق، إلخ.) المؤمن على ألاّ يكون على وفاق مع مُسْتَلزمات جماعة الإيمان. ثم إن الفضائح الجنسية التي تطاول بانتظام مُبشّري التلفزة الأميركيين هي أيضاً إشارة واضحة إلى صعوبة التمسُّك بالمعايير. كما أن إحدى ميزات الأصولويات الحديثة هي إحلال نظام

---

(١) Yannick Fer, *Pentecôtisme en Polynésie française*, op.cit., P. 453.

من المعايير والرموز محل الروحانية. إن الخطيئة لم تعد جزءاً من النظام: عندما تطرأ فجأة، تكسره.

هناك حيث الانضمام إلى أشكال جديدة من الدين كان يعني أيضاً ثأر المستبعدين (كما يحدث في أميركا اللاتينية غالباً)، تُترجم نجاحات الإنجيليين في معظم الأحيان بالترقيّ الاجتماعي لكثير من المؤمنين (وإثراء العديد من القساوسة، المفضي في البرازيل كما في نيجيريا وغانا، إلى فضائح؟). نتيجة لذلك يزول مفعول القطيعة، ويكون للأجيال الجديدة ممارسة أكثر «رتابة» للدين، فاقدة بذلك ميزة الجمعيات الدينية الرامية إلى إحياء الإيمان(١).

حملت الصحافة الأميركية مؤخراً أنباء قلق المولودين من جديد الطاعنين في السنّ إزاء مغادرة الشبان(٢). ويعرض كتاب (عن الأجيال المولودة بين عامي ١٩٧٧ و١٩٩٤) لتوم رينر هذه المشكلة: الكاتب مولود من جديد من جيل الستينيات، وأصبح أباً في عام ١٩٨٠. وقد ألّف كتابه في عام ١٩٩٧، لأنه أدرك أن أولاده المراهقين ينتمون إلى ثقافة ليست ثقافة جيله ولا ثقافة إيمانه. وتلك الثقافة هي التي قرّر أن يدرسها ـ بغية أن تحمل إليه جواباً مسيحياً(٣). غير أن هذا الأمر يوضح جيداً خارجانية الدينيّ نسبة إلى المعالم الثقافية.

يُصار إذاً إلى محاولة اجتذاب الشبّان استناداً إلى ثقافتهم الخاصة. وتُستخدم بوجه خاص نماذج المَجْمَعة المحيطة؛ وتُحوَّل الممارسة الدينية إلى شكل حياة

---

(١) B. Martin: «In practice, however, the evangelical body image has acquired the stigma of bein Lower class and old-fashioned. Many of the new middle class groups have simply jettisoned this sector of the rules and are indistinguishable, at least in terms of dress and appearance, from their secular peer», *Religion* (1995), n° 25, P. 101-117.

(٢) Laurie Goodstein, «Evangelicals fear the loss of their teenagers», *New York Times*, 6 octobre 2006, David Gonzalez «A church's challenge: holding on to its young», *New York Times*, 16 janvier 2007.

(٣) Thom Rainer, *The Bridger Generation*, Nashville, Broadman et Holman, 1997.

تشاركية، اعتماداً على ثقافات «القبائل»[١]. كذلك تُنظم أمسيات يرقص فيها الشبّان على أنغام الروك المسيحية، وتُستخدم لغة «شابّة»، وتُستعمل مصطلحات «القبيلة» لوعظ أفرادها. ويجري التنقيب في المعالم الثقافية العائمة وتُعلَّق بمعالم دينية: روك مسيحية، كاشر بيئوي، فاست فود حلال. تلك وصفة مبشّري التلفزة المسيحيين والمسلمين على السواء (عَمْرو خالد). ولكن نتيجة لذلك تُجعل الثقافات موضوع الاهتمام ثقافات متخلِّفة في الواقع، مصنوعة من مصطلحات وأنماط استهلاك؛ إنها انتقالية، مرتبطة بجيل. وقلّما يكون لها «مضمون» خاص. كانت الثقافات المتخلِّفة موجودة على الدوام، لكن يمكنها أن تزدهر اليوم بفعل إمكانية الحلول في فضاء افتراضي متجاهلة ثقافة المجتمع الجامعة (مواقع إلكترونية، كتُب مُزكّات سرّاً، محادثة). ويتعزّز مفعول القناعة لأن المجموعة تؤكد ذاتها بذاتها ولا تُفنِّدها ممارسة اجتماعية خارجية. إننا نعيش في مجتمعات مُجَزْأرة. والحق أننا في غمرة ثقافات متخلّفة تُنكر في الواقع انتماءها إلى ثقافة جامعة ودائمة التدفّق. غير أن هذا أيضاً هو الحدَّ النهائي لـ «الديني المحض».

مع ذلك، يُلاحَظ اليوم أن ثمة وَهْناً يعتري الأُصولويات. وتُظهر الحملة الانتخابية الأميركية لعام ٢٠٠٨ أن الجبهة الموحَّدة لليمين المسيحي لم تعد موجودة. ثم إن الأجيال الجديدة من المؤمنين حسّاسة أيضاً حيال الاحتباس الحراري لكوكبنا الأرض والقضايا الاجتماعية. ولا ريب في وجود تشبُّع بصدد هاجس الممنوعات (مثل الإجهاض). ومن الجهة الأخرى لا شك في هبوط النضالية النسوية والإباحية، لكن ما من عودة إلى القِيَم الأُسرَوِيَّة. لقد باتت مكاسب الستينيات خالية من المميزات ولا يعني ضعف النشاط النضالي لصالح

(١) هذا التشظي الذي يصيب الاجتماعي ويحوّله إلى «قبائل» على قاعدة الفردانية وتحقيق الذات بات من الآن موضوع دراسة معمّقة لدى علماء الاجتماع، أمثال جان ـ كلود كوفمان:
Jean - Claude Kaufman, *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.

انعتاق الحرية أن النزعة المحافظة تعود بقوة. والحقّ أن المحافظين الجُدد، شأن اليمين المسيحي الجديد، قد استوعبوا، من دون أن يدروا غالباً، تغيُّرات الطبائع والعقليات. وما عاد إضفاء القداسة على العائلة يعمل بهذه الصفة؛ وبات اختيار حياة عائلية يُطرح بوصفه خياراً فردياً، ورغبة في تحقيق الذات لا احتراماً لنوع من القانون الطبيعي. ولم يعد ردّ الفعل كما كان في السابق. ولا يكفّ الديني عن التركُّب مجدّداً، وإن كان غلب الظنُّ أنه فقد صلته الأصلية، المرتكبة للمحارم بلا ريب، مع الثقافة. إن أزمة الديني هي أيضاً أزمة الثقافة، غير أن هذه قصة أخرى. سيكون للجهل المقدّس مُتَّسع من وقت ليبقى ويزدهر.

فهرس الأعلام

- و -

- ي -

فهرس الأماكن

يتناول الكتاب ظاهرة إقبال الكثيرين على التحوّل عن ديانتهم الأصلية واعتناق ديانة جديدة. ويلاحظ أن البروتستانتية، بمذاهبها المتعدّدة، باتت الأكثر انتشاراً في العالم، فيما تعاني الكاثوليكية من فقدان الحماسة للانخراط في سلكها الكهنوتي.

يشرح روا لماذا أصبح الكهنة الأفارقة أشد المحافظين ضمن الكنيسة الأنغليكانية. كما يفسّر تحوّل العديد من المسلمين إلى المسيحية، واجتذاب الحركات الإسلامية السلفية شباناً أوروبيين، والنموّ الذي تشهده البوذية في أوروبا، والبروتستانتية في كوريا الجنوبية.

ويرى المؤلّف أن نظرية "صدام الحضارات" لا تسمح بفهم هذه الظواهر. لأن ظاهرة الانتعاش الديني ليست تعبيراً عن هويات ثقافية تقليدية وإنما هي نتيجة للعولمة ولأزمة الثقافات.

"الجهل المقدّس" هو الاعتقاد بالديني المحض الذي ينبني خارج الثقافات. هذا الجهل يحرّك الأصوليّات الحديثة المتنافسة في سوق للأديان يفاقم اختلافاتها ويوحّد أنماط ممارستها.

أوليفيه روا كاتب وباحث فرنسي متخصّص في الشؤون الإسلامية. صدر له عن دار الساقي "تجربة الإسلام السياسي" و"عولمة الإسلام".

ISBN 978-9933-407-05-6

9789933407056

DAR AL SAQI
دار الساقي